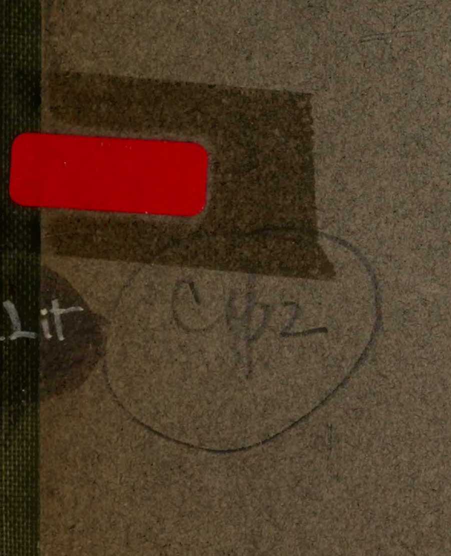
Immanuel Benzinger

Jahvist und Elohist
in den Königsbüchern

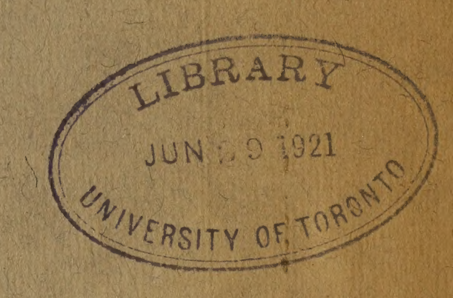



UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO

BEITRÄGE
ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON RUDOLF KITTEL NEUE FOLGE HEFT 2

JAHVIST UND ELOHIST IN DEN KÖNIGSBÜCHERN

VON
IMMANUEL BENZINGER



BERLIN · STUTTGART · LEIPZIG
VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1921

JAHVIST UND ELOHIST IN DEN KÖNIGSBÜCHERN

VON
IMMANUEL BENZINGER



BERLIN · STUTTGART · LEIPZIG
VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1921

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN VON

RUDOLF KITTEL

NEUE FOLGE HEFT 2.

Die erste Folge der »Beiträge« (Heft 1—25), ist bei I. C. Hinrichs in Leipzig erschienen.

DRUCK VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL I

ZUR FRAGESTELLUNG

Im Jahre 1899 habe ich in meinem Kommentar zu den Königsbüchern (Marti, KHC, S. VIII f) die Vermutung ausgesprochen, dass die Quellen für die Erzählungsstücke derselben biographischen Charakter gehabt haben. Ich glaubte, kleinere oder grössere Bruchstücke solcher Biographien von Salomo, Jerobeam, Ahab, Jehu, Elia, Elisa, Jesaja zu finden. Das war eine Weiterführung der damals allgemein herrschenden Vorstellung von den Sauls- und Davidsgeschichten als Quellen der Samuelbücher. Steuernagel (Lehrbuch der Einleitung in das A.T. S 375) hat den Gedanken wieder aufgenommen; er führt als Quellen ausser der Salomogeschichte noch an solche von Jerobeam I, Ahab (bzw. der Dynastie Jehus), Elia, Elisa und Jesaja. Zu diesen kommen dann noch eine Anzahl Midraschwerke über Salomo, Ahia, Schemaja, Jedo.

Es scheint mir an der Zeit zu sein, dass das Problem der Quellen der Königsbücher wieder neu untersucht wird. Denn in der Zwischenzeit hat zwar nicht unsere Kenntnis der Königsbücher im besonderen, wohl aber unser Verständnis der alttestamentlichen Literatur im allgemeinen wesentlich zugenommen, und es gilt, die Folgerungen der neuen Erkenntnisse für die Königsbücher zu prüfen. Ich denke dabei an folgende vier Punkte:

1. Die Annahme von drei oder vier Biographien als Quellen der Samuelbücher hat sich nicht bewährt. Man hat erkannt, dass die Erzählungen von David in die von Saul, diese wiederum in die von Samuel so unmittelbar eingreifen, dass wir nicht selbständige Biographien, sondern »fortlaufende Geschichtsquellen« anzunehmen gezwungen sind.

Dann gilt aber dasselbe auch von einem Teil der Quellen der Königsbücher. In ganz gleicher Weise greift die Geschichte Jerobeams in die Salomos und die Salomos in die Davids ein Die eine Rezension der Erzählung vom Besuch des Weibes Jerobeams

beim Propheten Ahia (I Kön 14, 1–18; s. u.) setzt in ihrer ganzen Anlage, nicht bloss in dem direkt zurückverweisenden Wort 14, 2, die Geschichte von der Weissagung Ahias in betreff der Reichsspaltung (I 11, 29 ff) voraus. Beide Darstellungen der Reichsspaltung und wie Jerobeam König wurde, hängen unmittelbar mit der Geschichte von Jerobeams erstem Aufstand (I 11, 26 ff) zusammen. Die Geschichte Salomos ist ohne Kopf, wenn von ihr die beiden ersten Kapitel (I Kön 1 und 2) abgeschnitten werden. Dass aber diese zu der Davidgeschichte II Sam 9–20 gehören und von demselben Verfasser herrühren, ist ziemlich allgemein anerkannt.

2. Die Untersuchungen von Cornill und Budde (vgl. auch die Arbeit von Klähn, die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K mit der der Quelle J 1914) haben ergeben, dass J und E nicht mit Josua abschliessen, sondern auch durch die Bücher Richter und Samuel hindurchlaufen. Auch Sellin anerkennt dies (Einltg [3] S. 78), während Steuernagel wenigstens noch für II Sam 9–20, die Familiengeschichte Davids, eine eigene Quelle annimmt.

Die notwendige Folgerung liegt auf der Hand. Wenn J und E nicht Darstellungen der Vorgeschichte Israels sind, die mit der Eroberung Kanaans und der Ansiedlung des Volkes dort abschliessen, wenn sie vielmehr auch die Geschichte der Richter, die Gründung des Königtums und die Regierung Davids erzählen, — warum sollten sie dann gerade mit der Thronbesteigung Salomos abschliessen? Der einzige zwingende Grund könnte der sein, dass die Verfasser unter Salomo gelebt und geschrieben haben. Sellin zieht, wenigstens für J, diese Folgerung, dass nämlich die Schrift J unter Salomo abgeschlossen wurde. Für E jedoch nimmt auch er einen Abschluss erst um 800 v. Chr. an. Nach ihm hat die Salomobiographie die Erzählung von Salomos Traum im Heiligtum von Gibeon (I Kön 3, 4–14) aus E entlehnt. Es leuchtet aber wohl ohne weiteres ein, und auch Sellin hat es wohl nicht so gemeint, dass diese Geschichte der Jahveerscheinung nicht der Abschluss des Werkes von E gewesen sein kann. Ein Schriftsteller — ich gebrauche diesen Ausdruck der Kürze halber, ohne damit etwas über den Ursprung von E und sein Verhältnis zu J aussagen zu wollen —, der um 800 v. Chr. die Geschichte Israels von Abraham bis David erzählen wollte, schloss sein Werk sicherlich nicht damit ab. Was immer er für Ideen mit seiner Erzählung verfolgte, — das eine müssen

wir annehmen, dass er von Salomo noch mehr der Erwähnung werte Geschichten wusste. In den Kreisen, in denen er lebte, ob Sichem oder Bethel, ob Mizpa oder Jerusalem, ob es prophetische oder priesterliche Kreise waren, wurden sicher so gut wie die Geschichten von Saul und David auch die von Salomo und Jerobeam und anderer Könige bis zur Gegenwart aufgezeichnet. Und wenn, wie Sellin meint, die Salomogeschichte diese eine Erzählung von der Traumerscheinung aus E entlehnt hat, so ist es jedenfalls möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass sie auch noch andere Geschichten dorther nahm.

Dasselbe gilt mutatis mutandis von J. Hat der (oder die) Verfasser das grosse Werk der Geschichte von der Weltschöpfung bis auf das Königshaus, »in dem das erfüllt, was den Vätern verheissen war« (Sellin, Einltg S. 79) erst lange nach Salomo geschrieben, so ist nicht zu verstehen, warum er bei David abbrach. Und auf alle Fälle, auch wenn er unter Salomo schrieb, bliebe es unverständlich, warum er nur die wenig schönen ersten Regierungshandlungen Salomos berichtet und z. B. vom Residenz- und Tempelbau ganz schweigt. Dieser war doch so gut wie jene die Ausführung eines davidischen Gedankens, die Vollendung der davidischen Eroberung Jerusalems, so gewiss der heilige Fels auf dem Tempelberg auch für J ein Heiligtum, *das* Heiligtum Jerusalems war. Vollends wenn wir nach S mit Kittel I 2, 46b streichen, der eine Wiederholung von I 2, 12b ist, fehlt auch der Schein eines Abschlusses. Dann sollte man das Ende hinter I 2, 12b erwarten, ein Vers der einen guten Abschluss geben würde. Aber I 2, 13 ff gehören unweigerlich mit Kap. 1, 1 zusammen.

3. Ein dritter Fortschritt, der für unsere Frage von Wichtigkeit ist, ist die Erkenntnis des deuteronomistischen Geschichtswerks aus dem Exil. In Chronik, Esra und Nehemia liegt uns ein Geschichtswerk vor, das »eine Geschichte der heiligen Gemeinde Gottes auf Erden von Adam bis auf die Restauration der jüdischen Gemeinde durch Esra und Nehemia« gibt, ganz vom Geiste des Priesterkodex diktiert. Dem entspricht vom Standpunkt des Deuteronomiums aus das erbauliche Geschichtswerk, das mit Gen 2, 4b begann und II Kön 25 schloss.

Da legt sich auch von hier aus der Gedanke nahe, ob nicht auch E und J solche umfassende Geschichtswerke waren. Vor

allem von E möchte man das erwarten. Denn im Unterschied von J, der meist reflexionslos erzählt aus »Lust am Fabulieren«, hat E in seinen Erzählungen eine bestimmte Tendenz: er will erbauen. Er betont vor allem den Gedanken, dass Gott der Leiter der Geschichte ist, der der Menschen Tun lenkt, oft ganz anders als sie träumen (Gen 50, 20). Wenn irgendein Teil der Geschichte Israels, so bedurfte die Zeit von der Reichsspaltung an in den Augen eines solchen Mannes der richtigen, erklärenden Darstellung. Oder ist der Deuteronomist mit seinem exilischen Geschichtsbuch der »Erfinder« der Idee einer fortlaufenden Geschichte Israels von Adam an bis zur Gegenwart? Man wird das wohl kaum annehmen wollen.

4. Endlich steht seit einigen Jahren die Frage nach dem praktischen Zweck all dieser Bücher zur Erörterung. Mehr und mehr dringt die Erkenntnis durch, dass im alten Orient Bücher nicht geschrieben wurden, nur um einigen Lesern oder der Nachwelt Kenntnisse eines bestimmten Stoffes zu übermitteln. Das besorgten die Heiligtümer mit ihren Aufzeichnungen, ihrer mündlichen Tradition und ihrer Lehrunterweisung. Wir vergessen zu leicht, dass immer und überall im Orient die Heiligtümer die Schule und die Universität des Volkes waren. Bücher, geschrieben auf Grund der an den Heiligtümern gepflegten Überlieferung, haben praktischen Zwecken und Bedürfnissen des Tages gedient. Welchen, darüber gehen die Meinungen noch weit auseinander.

Winckler gibt ihnen einen politischen Zweck. Sie begründen nach ihm durch ihre geschichtlichen und religiösen Ausführungen das göttliche Recht des Davidischen Königtums und seiner Ansprüche auf das Land Kanaan.

Jeremias (ATAO 3. Aufl. S. 2 f) fügt dem noch eine andere Bedeutung hinzu, die er die religionspolitische nennt. Es gilt für den Verfasser, sagt er, jeweils nachzuweisen, dass »die Zeit erfüllt war«, und der erwartete Bringer des neuen Zeitalters gekommen ist in der betreffenden Persönlichkeit, auf die das Buch ausläuft.

Sellin dagegen (Einltg S. 64 f; 81) findet den Hauptzweck der Bücher von JEDP und der Geschichtsbücher in der gottesdienstlichen Verlesung, neben dem »recht fraglichen« Lesen von Erbauungsliteratur in den Häusern hin und her, und vergleicht dazu die Anordnung Deut. 31, 9 ff, das ganze Gesetz am Laubhüttenfest zu verlesen.

Ich habe nicht im Sinn, hier auf diese Fragen näher einzugehen. Einerlei, wie die Antwort lautet, wir werden, was J und E betrifft, wieder vor die gleiche Alternative gestellt: entweder ist ihr Ursprung unter Salomo anzusetzen, oder muss man annehmen, dass ihr Inhalt noch weiter herabging bis zu der Zeit, wo ihre Verfasser schrieben, bzw. dass sie von anderen, gleichgesinnten Schriftstellern soweit ergänzt wurden.

Als eine Art Arbeitshypothese stelle ich also an den Beginn den Satz: Es ist zu erwarten, dass J und E auch die nachdavidische Geschichte erzählen. Die richtige Fragestellung lautet nicht: zwingt uns der Befund in den Königsbüchern, anzunehmen, dass auch hier J und E als Quellen gedient haben? sondern: gestattet und unterstützt der Befund in den Königsbüchern diese aus anderen Gründen wahrscheinliche Annahme?

Von anderen Erwägungen aus ist Smend (Erzählung des Hexateuch 7, 351) zu demselben Resultat gekommen, dass nämlich J^1, J^2 und E bis in das zweite Königsbuch hineinreichen; »nach meiner Überzeugung bilden sie geradezu den Grundstock dieser Bücher«.

KAPITEL II

DIE JEROBEAMGESCHICHTEN

Ich beginne mit demjenigen Stück, das für mich den Ausgangspunkt meiner ganzen Untersuchungen bildete, der Jerobeamgeschichte. Von ihr haben wir zwei stark von einander abweichende Darstellungen.

Der eine Bericht (im folgenden als S^2 bezeichnet) findet sich nur in S^B und S^L neben der Übersetzung unseres hebr. Textes hinter 12, 24 (12, 24 a–z Swete; 12, 25 bis 13, 32 Lagarde). Er erzählt folgendermassen (vgl. KHC 82 ff): Nach Salomos Tod besteigt sein Sohn Rehabeam den Thron; es folgen die üblichen statistischen Notizen vollständig. Nun lebte in Sereda ein Beamter Salomos, Namens Jerobeam, der Aufseher über die Fron des Hauses Joseph. Der missbraucht seine Stellung; er befestigt seine Vaterstadt, hält sich 300 Streitwagen und überhebt sich in seiner Machtfülle gegen

den König. Salomo sucht ihn zu töten, aber Jerobeam flüchtet zu Sisak nach Ägypten. Als er vom Tode Salomos hört, kehrt er nach Sereda zurück (12, 24 a–f). Sein Kind erkrankt dort, er schickt seine Frau aus zu einem Gottesmann, Namens Ahia, nach Silo, um Jahve zu befragen. Als Lohn nimmt sie für den Propheten Brote, Kuchen (?) für seine Kinder, und einen Krug Honig mit. Aber der Prophet kann ihr keinen günstigen Bescheid geben: wenn du heimkommst nach Sereda wird dich dort die Totenklage um das gestorbene Kind begrüssen. So geschieht es auch (12, 24 g–w). Jerobeam ruft dann die Ephraimiten (vgl. 24 f; natürlich nicht, wie jetzt im Text steht, die Stämme Israels 24 h, das ist Korrektur aus H) nach Sichem zusammen und geht dorthin. Auf dem Wege dorthin tritt ihm, von Jahve gesandt, der Prophet Semaja entgegen, zerreisst seinen Mantel in 12 Stücke und fordert Jerobeam auf: nimm sie Dir. Wie Jerobeam sie nimmt, sagt er ihm: das meint Jahve von den Stämmen Israels (12, 24 n–o). Was dann in Sichem geschehen ist, erfahren wir nicht nach der Darstellung von S^2; an ihre Stelle ist die Erzählung von H über die Verhandlungen des Volks mit Rehabeam eingesetzt worden, jedoch mit Auslassungen (12, 24 p–u). Auch der Abschluss der Geschichte ist in derselben Weise erzählt, wie in H: Der Prophet Semaja verhindert durch ein Wort Jahves den Ausbruch des Bruderkriegs. Nur dass in S^2 die nähere Zeitbestimmung für den Feldzug Rehabeams gegeben, und die Riesenzahl der judäischen Krieger weggelassen wird (12, 24 v–z).

Der zweite Bericht (H) in unserem hebräischen Text erzählt: Jerobeam, ein Ephraimiter von Sereda, Sohn Nebats, dessen Mutter Witwe war (der Name Serua ist späterer Zusatz), empört sich gegen den König. Das hatte folgende Bewandtnis: Bei den Bauten Salomos hatte Jerobeam sich als besonders tüchtig gezeigt, und Salomo hatte ihn deshalb über die ganze Fron Ephraims als Leiter gesetzt. Da traf ihn eines Tages der Prophet Ahia von Silo auf freiem Felde. Der verkündigt ihm durch die symbolische Handlung der Teilung des Mantels und entsprechende Rede (die jetzt stark deuteronomistisch überarbeitet ist), dass das Reich geteilt werden wird, und Jerobeam von Jahve zum König über Israel ausersehen ist. Nun sucht Salomo den Jerobeam unschädlich zu machen, aber dieser flieht nach Ägypten und bleibt dort bis zum Tode Salomos. Als Salomo gestorben war, versammelte sich ganz Israel in Sichem,

um dort den König zu wählen. Das Volk (der oder die Sprecher werden nicht genannt; 12, 2. 3 a und die Erwähnung Jerobeams in 12, 12 sind harmonistischer Nachtrag) verhandelt dort mit Rehabeam wegen Erleichterung der Fron, doch zeigt sich dieser ganz unzugänglich für des Volkes Wünsche. So kommt es zum Bruch. Jerobeam muss sich durch rasche Flucht retten. Israel aber hört von Jerobeams Rückkehr; man lässt ihn zur Volksversammlung rufen und wählt ihn zum König. Der von Rehabeam geplante Kriegszug unterbleibt auf das Wort des Propheten Semaja hin. Jerobeam richtet dann den Stierdienst von Dan und Bethel ein (12, 25–33). Ein anonymer Prophet weissagt die Zerstörung des Altars zu Bethel. Nach einiger Zeit erkrankt der Sohn Jerobeams. Sein Weib verkleidet sich und geht mit Geschenken zum Propheten Ahia von Silo, der einst dem Jerobeam die Erhebung zum König geweissagt. Der Prophet, obwohl fast blind, erkennt die Frau trotz ihrer Verkleidung, denn Jahve hat ihm gesagt, wer kommen wird, und verkündigt ihr nicht nur den Tod des kranken Kindes, sondern auch den schrecklichen Untergang des ganzen Hauses Jerobeams.

Es waren also einmal von der Jerobeamgeschichte zwei sehr verschiedene Darstellungen im Umlauf, von denen die eine dann schliesslich aus dem offiziellen, unserem hebräischen Text verdrängt wurde, aber erst nach der Zeit der Septuaginta. Die Abweichungen in den Einzelheiten gehen fast alle zurück auf den grundsätzlichen Unterschied in der Beurteilung der Stellung Jerobeams; für den einen Erzähler (H) ist er der legitime König, vom Volk in völlig gesetzlicher Weise in Sichem gewählt, für den anderen (S^2) ist er der Empörer, der den Thron usurpiert hat. Nach ersterem (H) ist Rehabeam allein für die Reichsspaltung verantwortlich, er hörte nicht auf das Volk und nicht auf den Rat der Alten; es fehlt nur noch die Phrase, die man unwillkürlich erwartet: »Gott verstockte sein Herz«, und so vollzieht sich das von Gott bestimmte Geschick nach Gottes Fügung aber durch der Menschen Schuld. Jerobeam aber ist ganz unschuldig. Er ist nach dem Tode Salomos aus Ägypten zurückgekehrt — der König, der ihm nach dem Leben trachtete, war tot —, sitzt ruhig in seiner Vaterstadt Sereda und weiss nichts von dem, was vorgeht. Erst nachdem der Abfall vollzogene Tatsache ist, schickt man nach ihm und wählt ihn zum König.

Diese Absicht, Jerobeam als rein zu zeichnen, erkennt man fast noch besser in dem Bericht über seine Empörung unter Salomo (H 11, 26 ff). Nur die nackte Tatsache, dass er sich gegen den König erhebt, wird berichtet. Aber dann wird das sogleich näher erklärt: er war ein tüchtiger Beamter Salomos; da begegnete ihm eines Tages der Prophet Ahia und verkündigte ihm, dass er von Jahve zum König über Israel ausersehen sei. Natürlich war dann sein Leben nicht mehr sicher, und er floh nach Ägypten. Durch die Einschaltung der Prophetengeschichte hier wird eine weitere Erzählung dessen, was Jerobeam tat, überflüssig, und seine Empörung gerechtfertigt als Folge des prophetischen Worts und Ausführung des göttlichen Plans — wenn diese Erzählung überhaupt etwas von empörerischen Handlungen weiss (vgl. Meyer, Isr. 368).

Für die Darstellung von S^2 ist Jerobeam so recht eigentlich die treibende böse Kraft hinter allem. Er hat von Salomo den wichtigen Vertrauensposten als Leiter der ephraimitischen Fron bekommen und missbraucht nun diese Stellung gröblich, indem er Sereda befestigt und sich offen gegen den König erhebt, mit dem Erfolg, dass er nach Ägypten fliehen muss. Sobald er von Salomos Tod hört, kommt er wieder zurück und nimmt seine alten Wühlereien wieder auf, bestärkt durch den Propheten Semaja. Was nach dieser Darstellung in Sichem vor sich gegangen ist, erfahren wir nicht.

Eine Kleinigkeit, die bezeichnend ist, sei noch besonders erwähnt: Jerobeams Mutter, die in H 12, 26 eine Witwe ist, wird in S^2 12, 24 b als Hure bezeichnet. Was es sonst damit für eine Bewandtnis hat, kann hier auf sich beruhen; S^2 hat die Sache wohl so gemeint, dass dem Jerobeam damit ein Mackel angehängt werden soll.

Die Frage der grösseren oder geringeren Geschichtlichkeit der beiden Berichte kommt hier für uns nicht in Betracht, sondern nur die rein literarische nach ihren Quellen und ihrem gegenseitigen literarischen Verhältnis. Da ist zunächst zu bemerken, dass sich nicht der eine aus dem andern entwickelt hat, weder H aus S^2, wie ich in meinem Kommentar annahm, noch umgekehrt. Rein theoretisch wäre es ja wohl denkbar, dass ein Verfasser oder Redaktor, der Jerobeam als Empörer ansah, seine Vorlage H mit Bewusstsein und Absicht zu S^2 umgestaltet hätte. Aber in Wirklichkeit liegt

die Sache doch so, dass von vornherein und immer die Reichsspaltung in Jerusalem mit anderen Augen angesehen wurde, als in Sichem. In Jerusalem hat man von Anfang an und immer Jerobeam als einen Empörer betrachtet, so gewiss man an das Königtum von Gottes Gnaden der Davididen glaubte. Niemand hat anders geurteilt, auch nicht wer mit den Propheten in der Trennung eine verdiente Strafe für Salomos Sünde sah. Und ebenso hat niemand im Nordreich daran gezweifelt, dass Israel sein gutes Recht ausgeübt, wenn es in Sichem Jerobeam zum König wählte (12, 1. 20), und dass Jerobeam König nach göttlichem und menschlichem Rechte war. Wir haben also einfach den naturgemässen Unterschied der israelitischen und jüdischen Auffassung der Reichsspaltung und die dementsprechenden Darstellungen zweier verschiedenen Quellen, Darstellungen, die von Anfang an so verbreitet waren in ihrer Heimat.

Das nächstliegende wäre nun natürlich, an die vom Redaktor zitierte Geschichte der Könige Israels resp. Judas zu denken. Aber die Geschichte vom ersten Aufstand Jerobeams würde nach H zu der Geschichte Salomos (s. 11, 41) gehören. Und man kann wohl schwerlich annehmen, dass die Geschichte der Könige Judas das in H erzählte Detail von Jerobeams Geschichte nach der Reichsspaltung (14, 1—18) enthielt. Zudem sind diese *dibre hajjamim* für uns vorläufig ein etwas schleierhafter Begriff, aus dem noch kein Exeget bisher etwas Rechtes hat machen können.

Warum also nicht statt der unbekannten Grössen die uns so gut bekannten Quellen J und E nehmen, zu denen unsere Erzählungen vortrefflich passen?

Der Bericht von H ist dann E zuzuweisen, dessen Merkmale leicht zu erkennen sind. Zu E stimmt die israelfreundliche Haltung; es ist allgemein anerkannt, dass sich E in besonderem Masse für Israel interessiert. Zu E stimmt weiter die Betonung der göttlichen Leitung der Geschichte (vgl. 12, 15). Zu E stimmen endlich auch alle Einzelheiten, in denen wir Berührungspunkte mit der älteren Geschichte haben: Die Verwerfung Jerobeams (I Kön 14, 7 ff, deuteronomistisch überarbeitet) hat ihre Parallele in der Verwerfung Sauls in I Sam 15 aus E; auch Cornill urteilt, man möchte bei dem I Sam 15 nahe verwandten Kern von 11, 29–39 an E denken (Einltg 1913 S. 123). Die Erwähnung der Ältesten des Volks bei

den Verhandlungen in Sichem (12, 6, so mit Recht S^B vgl. Kittel z. d. St.) spricht für E, wo sie auch bei der Königswahl von David und Saul mitzureden haben (vgl. die Ältesten in II Sam 5, 3 E und I Sam 8, 4 ff E). Überhaupt die ganze Vorstellung, dass das Volk nach Salomos Tod das Recht hat, sich den König zu wählen, stimmt gar nicht zu der Art, wie der Verfasser von I Kön 1 die Hergänge bei der Einsetzung Salomos darstellt, wo David ganz selbstverständlich das Recht zusteht, seinen Nachfolger zu ernennen, auch gegen den Wunsch des Volks (I Kön 2, 15). Dass I Kön 1 von J stammt, ist ziemlich allgemein anerkannt, die andere Anschauung ist also die von E. Ebensowenig kann endlich 12, 16 J angehören. In II Sam 20, 1 haben wir in leicht veränderter Form denselben Ruf der Ephraimiten, »was haben wir gemein mit David? Zu deinen Zelten Israel!« Dort wird von J der Ursprung des Rufs aus dem Aufstand Sebas erklärt, hier erzählt der Verfasser, wie er bei der Reichsspaltung entstanden ist. Wir haben nicht literarische Abhängigkeit der einen Stelle von der andern, sondern zwei in gutem Glauben gegebene verschiedene Erklärungen eines im Volk gäng und gäben Wortes. An unserer Stelle redet also E.

Für J als Quelle von S^2 spricht insbesondere 12, 24 g–n, die Geschichte vom Besuch des Weibes Jerobeams beim Propheten. Die ganze Auffassung des Prophetentums, die Geschenke, die die Frau für den Propheten und sein Kind mitnimmt, erinnern aufs stärkste an I Sam 9 aus J.

Diese Geschichten von der Reichsspaltung sind viel erzählt und viel gelesen worden, und darum hat auch ihr Text vielfach Änderungen erfahren. Auf die Einzelheiten kann ich jedoch hier nicht eingehen, sondern verweise auf meinen Kommentar.

Gehen wir von da weiter zum letzten Stück der Geschichte Jerobeams, seinen kultischen Massnahmen (12, 26–33). Zunächst ist der Text richtig zu stellen. Das *ken* in V. 32 gibt keinen Sinn. S setzt dafür *ascher*, was jedem Abschreiber unwillkürlich in die Feder kommen musste; aber wie dieses sollte in *ken* sich gewandelt haben, ist schwer zu erklären. Ich schlage vor, den Satz von *ken* bis zum Ende des Verses hinter V. 31 einzusetzen: 31 Er machte Höhentempel und bestellte zu Priestern alle möglichen Leute, die keine Leviten waren. 32 Ebenso tat er zu Bethel, um den Kälbern, die er gemacht hatte, zu opfern; und er stellte in Bethel Priester

der Höhen auf, die er gemacht hatte, und er richtete ein Fest ein im achten Monate am 15. Tag des Monats, entsprechend dem Fest in Jerusalem (die drei nächsten Worte sind durch Doppelschreibung der ersten drei Worte der unmittelbar folgenden Verse entstanden). 33 Und er trat an den Altar, den er in Bethel gemacht hatte, um den Kälbern, die er in Bethel gemacht hatte, zu opfern am 15. Tag des achten Monats »an dem Fest, das er sich selbst erdacht hatte« (so S, besser als hebr. Text: »in dem Monat, den er sich selbst erdacht hatte«). Das folgende, »er machte Israel ein Fest und trat vor den Altar«, ist Zusatz, teils mit Rücksicht auf die folgende Geschichte, wo Jerobeam am Altar steht (13, 1 b), teils veranlasst durch die Änderung von *chag* in *chodesch* (V. 33, s. o.), welche die Erwähnung des Festes in einem neuen Satz nötig machte.

Viererlei wird uns hier erzählt:

1. Die Aufstellung des Stierbildes in Bethel und Dan,
2. Die Einrichtung von Höhenheiligtümern,
3. Die Einsetzung von Priestern,
4. Die Einrichtung des Festes im achten Monat.

Um mit letzterem zu beginnen, so haben wir in V. 32 a und 33 deutliche Dupletten. V. 32 a wird uns erzählt, dass Jerobeam ein Fest im achten Monat einrichtete, entsprechend dem Fest in Jerusalem. V. 33 erzählt, dass Jerobeam in dem Monat, den er sich selbst erdacht hatte, ein Fest für Israel einrichtete. Letzteres würde zu J passen, falls nicht *bada* zu späterer Ansetzung zwingt.

Die entschuldigende Erklärung, dass Jerobeam das Fest von Jerusalem nachahmt, bringt V. 32 a zusammen mit V. 26 ff, dem Bericht über die Aufstellung der Stierbilder. Auch diese wird erklärt und begründet mit dem Hinweis auf Jerusalems Heiligtum. Ersichtlich ist die Feier der Aufstellung als Gegenstück zu Salomos Tempelweihe erzählt. Hier wie dort feiert der König das Fest in Verbindung damit (vgl. 8, 2. 65); das Volk zieht in Prozession vor dem Heiligtum her (12, 30 b, ein im übrigen arg verstümmelter Rest, vgl. unten zu 8, 5 und II Sam 6, 5. 14); der König steigt zum Altar hinauf, um zu opfern (die deuteronomistische Hand hat bei Salomo das geändert, sie lässt ihn nur noch vor dem Altar stehen, um zu beten, s. 8, 22). Mag man die Erwägung Jerobeams für geschichtlich möglich halten oder nicht, der Verfasser meint sie jedenfalls im Ernst, und sie ist in seinen Augen eine Entschul-

digung, wenn auch nicht eine Rechtfertigung für Jerobeams Vorgehen. Wer die Verse unbefangen und ohne das deuteronomistische Vorurteil liest (natürlich unter Ausschaltung von V. 30), wird darin nichts von einem schweren Vorwurf finden. Die Worte: »Siehe das sind deine Götter, die dich aus Ägyptenland geführt haben«, finden sich auch in Exod 32, 8. Es gehört also unser Stück, wie jenes, E an. Die Worte sind an unserer Stelle ursprünglich (s. Kittel z. d. St.) und von hier in die Darstellung der Sinaigeschichte gekommen. Der Pluralis passt nur an unserer Stelle. Das ist wichtig für das Verständnis. Während die Worte in Exod den Stierdienst in seiner Lächerlichkeit und Verwerflichkeit darstellen — gerade durch den Pluralis —, liegt hier davon nichts in ihnen, der Pluralis ist hier natürlich (*zwei* Kälber). Im Munde des Jahveverehrers Jerobeam (vgl. den Namen Ahia seines Sohnes 14, 1) und an diesem Platz enthalten sie das Bekenntnis, dass er keine neuen Götter einführen will, sondern an dem alten festhalten, der Israel aus Ägypten geführt hat. Vielleicht ist auch die Frage erlaubt, ob der Pluralis ursprünglich ist.

Auch Nr. 2 und 3, Einrichtung von Höhenheiligtümern und Bestellung von Priestern, werden doppelt erzählt (V. 31 und 32). Ob irgend etwas und was davon etwa quellenmässig ist, wage ich nicht zu sagen, sicher nicht der verächtlich klingende Ausdruck »alle beliebigen Leute«, und schwerlich die Bemerkung, dass die Priester nicht zu den Leviten gehörten, es müsste denn der Ausdruck im Sinne von Jud 17, 7. 9 E gemeint sein.

Über den späten Ursprung der Prophetenlegende 13, 1–34 braucht nichts weiter gesagt zu werden.

KAPITEL III

DIE SALOMOGESCHICHTE

Mit diesem Resultat, dass die Jerobeamgeschichten sich zwanglos auf die beiden Quellen J und E verteilen lassen, gehen wir nun zurück zur Salomogeschichte. Ich bespreche zunächst nur die zusammenhängenden Erzählungen und lasse die kleinen, zusammenhangslosen Notizen vorderhand beiseite.

1. Die Einsetzung Salomos als König. I Kön 1, 1–53. Es ist allgemein anerkannt, dass diese Geschichte zu J, bzw. zu der in II Sam Kap. 9–20 redenden Quelle gehört. Hat E auch eine Erzählung über die Einsetzung Salomos gehabt? Sind gar keine Spuren derselben mehr erhalten?

So glatt sich die Geschichte von J liest, sind da doch einige Schwierigkeiten. ʿEn Rogel 1, 9 (der heutige Hiobsbrunnen) und der Gihon (1, 33, der heutige Marienbrunnen) sind nur 700 m von einander entfernt. Sollten da Adonja und seine Anhänger von der Königssalbung am Gihon, dem Hornblasen und dem Volksgetümmel gar nichts gehört haben? Sollten sie den Festzug, die Krethi und Plethi und die sie begleitenden Volksmassen auf dem Weg von der Davidstadt auf dem Westhügel hinüber zu der Quelle am Ostfuss des Osthügels gar nicht gesehen haben, sich gar nicht darum gekümmert haben, was da vorgeht? Der Bericht sagt ausdrücklich (V. 41 vgl. mit V. 42–45), dass sie das Hörnerblasen und den Lärm erst hören, nachdem die Salbung geschehen, und der Zug wieder nach der Stadt zurückgekehrt ist.

Ferner, woher kommt das »Zelt« V. 39? »Ein Jahvezelt an der Gihonquelle ist ein Unding und die plusquamperfektische Übersetzung des Verses« (unter Deutung auf das Zelt in der Davidsburg II Sam. 6, 17) »eine Ausflucht«. (Sellin, Einltg [3] 61.) Ich habe es allerdings in meinem Kommentar auch so erklärt.

Endlich die sprachliche Schwierigkeit: Salomo wird hinabgeführt *ʿal gichon* (V. 38). Das hat schon immer den Erklärern Schwierigkeiten gemacht und bleibt trotz aller Erklärungsversuche (s. Kittel HC und Benzinger KHC z. d. St.) sehr hart. Auch die Masorah hat daran Anstoss genommen, sonst hätte sie nicht in V. 33 verbessert. Ebenso auffallend ist *begichon* V. 45. Schon Klostermann hat deswegen den Namen Gihon als Ortsbezeichnung gefasst. Aber das ist höchst unwahrscheinlich.

Nun vermutet Sellin (Einltg 3. Aufl. S. 60 f), dass ursprünglich Gibeon statt Gihon im Text stand. »Das Opferfest Adonjas währte einen vollen Tag vgl. I Sam 25, 2–36; Exod 32, 5 f, so dass vollauf Zeit für Hin- und Rückritt nach Gibeon vorhanden ist«. Der Vorschlag hat viel für sich, da Gibeon nach der Erzählung von Kap. 3 das grosse Heiligtum ist, an dem König Salomo sein Antrittsopfer darbringt. Er befreit uns von einem sonst gänz-

lich unbekannten Heiligtum, der Gihonquelle, das nach unserer Erzählung eine hohe Bedeutung gehabt haben müsste. Allerdings müssen wir dann die betreffenden Verse in Kap. 1 E zuweisen, denn Kap. 3 gehört zu E, während zu J das Zelt gehört, das David in seiner Burg für die Lade aufschlagen lässt (II Sam 6, 17). Man versteht ohnedies nicht recht, warum in einer Erzählung von J David den Salomo nicht in seinem Palastheiligtum vor der Lade salben lässt. Dagegen in E ist das nicht auffallend. Für E ist Gibeon *das* Heiligtum, ehe der Tempel gebaut ist und vielleicht auch noch nachher (s. unten zu 9, 1). Für E ist das Zelt, das Ohel Moᶜed (Exod 33, 7 ff), der Ort der Gegenwart Jahves. Wir hören von diesem bekanntlich gar nichts mehr seit II Sam 7, 6 (in seiner ursprünglichen Form ebenfalls aus E). Dass schon E, nicht erst P, das Zelt in Gibeon »auf dem Berg Jahves« (2 Sam 21, 6, vielleicht auch E?) lokalisiert hat, scheint mir gar nicht so unmöglich. Irgendwo muss es doch nach E gewesen sein, da es I Kön 8, 4 wieder erscheint. Ich kann in dieser letzteren Stelle das Zelt nicht als späteren Zusatz ansehen (s. unten.)

In der Tat gelingt die Ausscheidung der betreffenden Sätzchen aus dem Gesamtwortlaut von I Kön 1 sehr leicht und ohne jegliche Störung des Zusammenhangs. Wir erhalten dann zwei Versionen der Geschichte. Nach J (dem die vorhergehenden Verhandlungen der Batseba mit David angehören) lässt David V. 32 den Benaja allein kommen; auch V. 36 antwortet Benaja allein, obwohl der Befehl Davids nach dem jetzigen Wortlaut auch an Zadok und Nathan ging. Er befiehlt ihm: 33 Nimm die Leibwache, setzet Salomo, meinen Sohn, auf mein Maultier, 34 stosst in die Posaune und ruft: »Es lebe der König Salomo!«. 35 Dann soll er sich auf meinen Thron setzen (d. h. Besitz ergreifen von der Regierung); denn er soll König sein nach mir. 36 Benaja antwortet mit einem Segenswunsch (vielleicht gehört 37 zu E?). 38 Und Benaja und die Leibwache setzten Salomo auf des Königs Maultier, stiessen in die Posaunen und alles Volk rief: »Es lebe der König Salomo.« 41 Und Joab hörte das Posaunenblasen und fragte: »Was bedeutet der Lärm?« (Zum Wortlaut der Frage Joabs vgl. meinen Kommentar). 42 Während er noch redete, kam Jonathan, der Sohn des Priesters Abjathar 43 und sagte: Wahrhaftig! unser Herr, der König David hat Salomo zum König gemacht 44 und hat Benaja und die

Leibwache (beauftragt), die haben ihn auf das Maultier des Königs gesetzt; das ist der Lärm, den ihr gehört habt. Auch hat sich Salomo auf den Königsthron gesetzt usw.

Nach E lautete die Erzählung folgendermassen (die Ergänzungen sind eingeklammert): 32 (Und der König David sprach: Rufet mir) den Priester Zadok und den Propheten Nathan. 33 (Und er sprach zu ihnen): führet (Salomo) nach Gibeon. 34 Dort sollen ihn der Priester Zadok und der Prophet Nathan zum König von Israel salben. 35 Dann ziehet hinter ihm drein, und er soll kommen (diese Worte fehlen in S und sind besser ganz zu streichen); denn ihn habe ich bestellt, dass er Fürst über Israel und Juda sei. 38 Und der Priester Zadok und der Prophet Nathan führten Salomo nach Gibeon. 39 Der Priester Zadok nahm das Ölhorn aus dem Zelt und salbte Salomo. 40 Dann zog alles Volk hinter ihm drein nach Jerusalem, und sie tanzten im heiligen Tanzreigen (so nach S) und freuten sich mächtig, und die Erde barst vor ihrem Geschrei. 41 Und Adonja und alle Geladenen, die bei ihm waren, hörten es, als sie eben das Mahl beendigt hatten. (Und Adonja fragte): Warum tobt die Stadt so laut? (Während er noch redete, kam Jonathan, der Sohn Abjathars). Adonja sprach zu ihm: Komm' her, denn du bist ein wackerer Mann und wirst uns gute Botschaft bringen. Jonathan aber antwortete dem Adonja: Jawohl! Der König hat den Priester Zadok und den Propheten Nathan mit ihm (Salomo) geschickt, 45 und der Priester Zadok und der Prophet Nathan haben ihn in Gibeon zum König gesalbt und sind von dort zurückgekommen mit Jubeln, und die Stadt ist in Aufregung. Dann vielleicht noch V. 48, der an II Sam 7 erinnert.

So, wenn auch E von dem Unternehmen Adonjas erzählt hat, was keineswegs sicher, vielleicht nicht einmal wahrscheinlich ist. Hat E nur über die Salbung Salomos berichtet, die David selbst noch vornehmen liess, als er alt war (so auch die Auffassung der Chronik I Chr 28 und 29), so müssen wir den Bericht von E mit 1, 40 schliessen. Die Erwähnung Zadoks und Nathans und der Salbung in V. 44, 45 sind dann einfach harmonisierende Einschübe, alles andere kann J verbleiben. Als eine Einzelheit erwähne ich noch das *nagid* in V. 35 E, das sich auch 14, 7 in einer E zugehörigen Stelle findet, ebenso II Sam 7, 8 in E.

J erzählt also die Palastintrigen, die Salomo zum Thron ver-

holfen, und die rein weltliche Feier seiner Thronerhebung durch die Leibwache. E berichtet nur von einer kirchlichen Feier, der Salbung Salomos.

Ich wiederhole: es liegt keine zwingende Notwendigkeit vor, die Erzählung auf zwei Quellen zu verteilen, wenn man keinen Anstoss an dem Zelt, an der Quelle Gihon und an den anderen Schwierigkeiten nimmt. Aber man *kann* sie auf zwei Quellen verteilen, ohne der Schönheit der Erzählung ein Leid zu tun. Und man *muss* so verteilen, sobald man Gibeon statt Gihon liest. Ich ziehe das vor.

2. *Davids letzter Wille und seine Ausführung* I Kön 2, 1–46. Ich kann mich trotz Kittel (HK z. d. St.; Gesch. Isr. II^3 238) nicht davon überzeugen, dass das Testament Davids (2, 1–12) derselben Quelle wie Kap. 1 und 2, 12 ff., also J angehört. Die im deuteronomistischen Stil geschriebenen V. 2–4 sind jedenfalls von späterer Hand. Nun kann man sie ja einfach als Zusatz ausscheiden, aber die gegen die Zusammengehörigkeit des Testaments mit Kap. 1 geltend gemachten Gründe bleiben deswegen doch bestehen. Ich habe sie in meinem Kommentar (KHC z. d. St.) zusammengestellt und brauche sie nicht zu wiederholen. Dort habe ich auch schon darauf hingewiesen, dass in S^B und S^L vor V. 36 (Bestrafung Simeis) die Anordnung Davids in betreff Simeis wiederholt wird mit der Einleitung »als David noch lebte, befahl er dem Salomo folgendermassen« (2, 35 l–o Swete). Wer das schrieb, hat nicht unmittelbar vorher das Testament Davids (2, 1–12) gelesen, sondern eine Notiz über den Tod Davids. Diese haben wir auch noch in S^L; dort wird der Tod Davids gleich hinter 1, 53 erzählt. Der von S^B und S^L übersetzte Text hatte also die Verse 1–12 nicht. Nur die in S^2 für sich allein und nicht in Verbindung mit der Bestrafung Abjathars und Joabs erzählte Hinrichtung Simeis wird bei S^2 auf den Befehl des sterbenden Davids zurückgeführt. Dieser zweite Bericht ist nicht eine zufällig hieher versprengte Dublette, sondern gehört mit den in S^2 vorangehenden Versen (2, 35 a–k Swete, 2, 1–14 Lagarde) der Textrezension an, die wir schon in der Jerobeamgeschichte getroffen haben, und die sich uns dort als durchaus selbständige, nicht durch Verderbnis oder Überarbeitung aus unserem hebräischen Text entstandene Form der Überlieferung gezeigt hat.

Der Haupteinwand Kittels gegen die Ausscheidung von 2, 1–12 aus J erledigt sich damit von selbst. Er fragte nämlich: Wie kommt Salomo ohne 2, 8 f dazu, Simei zur Rechenschaft zu ziehen? Die Antwort lautet: Weil für diese Tat, aber nur für diese, eine Anweisung Davids vorlag, nach dem Text von S[2]. Daraus ergibt sich ohne weiteres, dass der Bericht von S[2] zu J gehört. Der zweite Einwand Kittels ist: »Wie erklärt sich der Unterschied, den Salomo zwischen Joab und Abjathar macht? Nach Kap. 1 waren sie beide gleich schuldig: liess sich Salomo ohne Rücksicht auf Davids Willen, also auf 2, 1 ff, lediglich durch ihr beiderseitiges Verhalten in dem Thronstreit leiten, so musste er auch Abjathar hinrichten. Tat er es nicht, so müssen gegen Joab noch besondere, auf einem andern Gebiet liegende Gründe sprechen«. Warum er es nicht tut, sagt V. 26: »Du hättest eigentlich den Tod verdient, aber ich will dich nicht töten, weil du die Lade Jahves getragen hast«. Den Oberpriester tötet auch der König nicht so [illegible] wie einen Offizier.

Als weitere (zu den im KHC angeführten) Gründe dafür, dass 2, 1–12 nicht zu J gehören, kommen noch folgende hinzu:

1. Zu der Anweisung V. 7, Barsillai betreffend, fehlt die Erzählung der Ausführung, die bei den übrigen Stücken des Testaments sorgfältig gegeben ist. Das erklärt sich schwer, wenn ein und dieselbe Hand (J) Befehl und Ausführung berichtete, aber leicht, wenn zwei Berichte von verschiedener Hand ineinander geschoben sind, wobei unschwer ein Stück weggefallen sein kann.

2. Die Erzählung 2, 13–46 ist selbst nicht einheitlich. Der Bericht über Abjathars Absetzung besteht aus zwei Versen, die eigentlich Dubletten sind. Denn die V. 26 ausgesprochene Verbannung schliesst die Absetzung vom Priesteramt in sich, die V. 27 ausspricht. Wichtiger noch als dies ist der Umstand, dass in V. 27 auf eine diesbezügliche Strafandrohung rückverwiesen wird. Diese findet sich jedenfalls nicht in J. Meist sieht man sie in der deuteronomistischen Weissagung I Sam 2, 27–36 und erklärt deshalb unseren Vers in seiner zweiten Hälfte ebenfalls für deuteronomistisch. Allein vom »Zerschmettern des Geschlechts«, vom »Umkommen durch Menschenschwert«, was I Sam 2, 31. 33 weissagt, ist bei Abjathar nicht die Rede. Die vom Erzähler gemeinte Weissagung von etwas weniger Schlimmem kann gerade so gut, ja noch besser das an

dem jungen Samuel ergangene Gotteswort in I Sam 2, 12 ff sein; dies Stück aber gehört E an. Wir brauchen somit unseren Vers I Kön 2, 27 nur E zuzuweisen, dann sind alle Schwierigkeiten behoben.

Die Ermordung Joabs wird doppelt motiviert. V. 28 wird als Grund für Joabs Furcht angegeben, dass er zur Partei des Adonja gehört habe. In V. 32. 33 dagegen wird, wie im Testament Davids 2, 5. 6, seine Hinrichtung damit begründet, dass er durch die Tötung Abners und Amasas Blutschuld auf sich geladen hat. Schon Klostermann hat gefühlt, dass das nicht zusammenpasst, und deswegen V. 32. 33 für späteren Zusatz erklärt. Die Sache liegt so, dass derjenige, der diese Verse (und die betreffenden in Davids Testament) schrieb, die Tat Joabs als Mord betrachtete, der eine Blutschuld auf das Haupt des Mörders lädt. Aber in der Erzählung des Hergangs bei J II Sam 2, 27 (Tötung Abners) steht nichts davon. Joab nimmt Blutrache, wie V. 27 ausdrücklich hervorgehoben wird. In der Blutrache Blut vergiessen, ist für den alten Israeliten etwas ganz anderes, als ein Mord. Der Erzähler hier und im Testament Davids hat also offenbar eine andere Darstellung jener Geschichte gekannt, als die, die wir in unserem Text jetzt lesen. Ebenso bei der Amasageschichte II Sam 20, 10: Amasa erscheint in den Aufstand Sebnas verwickelt und handelt nach der Anschauung Davids (V. 5) und Joabs im Kriege als Verräter. Joabs Tat wird dort nicht im geringsten getadelt oder nur auffällig gefunden. Auch hier können sich unsere Verse nicht auf den Bericht von J zurückbeziehen, sondern haben eine andere Überlieferung zur Voraussetzung. — Im übrigen vgl. auch Gressmann, Schriften des A. T. II 1, 191.

Wenn wir demnach das Testament Davids und die V. 27 und 31 b. 32. 33 aus dem Text von J herausnehmen und E zusprechen müssen, so zeigt uns auf der andern Seite der Text von S^2, dass auch die Überlieferung bei J schon die Bestrafung Simeis auf Davids Anordnung zurückführte, dass es sich also bei den betreffenden Versen nicht um eine bewusste, tendenziöse Zurechtmachung, ein »Reinwaschen Salomos« auf Kosten Davids handelt. Gerade S^2 ist, wie wir in der Jerobeamgeschichte gesehen haben, keineswegs parteiisch für Salomo eingenommen.

Es folgte also in J auf Kap. 1 eine kurze Nachricht über Davids Tod (jetzt S^L 2, 1). Da J die Angabe über die Dauer der Regierung Davids schon II Sam 5, 4 f, also am Anfang seiner Königs-

geschichte gegeben hat, gehört die Angabe hier (2, 11) wohl E an oder ist vom Redaktor hier wiederholt.

Daran schliessen sich in J sehr gut an die ihm allgemein zugewiesenen Stücke: 2, 13–25 Hinrichtung Adonjas; 2, 26 Verbannung Abjathars; 2, 28–46 Tötung Joabs. Die Adonjageschichte insbesondere ist durch 1, 4 vorbereitet; die beiden andern sind durch ihre Motivierung (2, 28) in direkten Zusammenhang mit der Erzählung von Adonjas Gastmahl (1, 9) gebracht. Darauf folgt in J die Simeigeschichte (2, 36–46) mit der Einleitung von S[2] (2, 35 l–o).

E hat nach dem Testament Davids (2, 1–9) und der Notiz von seinem Tod (2, 10–12) die Bestrafung von Abjathar und Joab ebenfalls erzählt (2, 27 und 2, 31 b–33), aber, wie gesagt, anders motiviert.

3. Die Gotteserscheinung in Gibeon 3, 4–15. In der Traumerscheinung in Gibeon haben wir ein Stück aus E. Neben dem allgemeinen Charakter und Stil, der besser zu E als zu J passt, spricht für E insbesondere die Traumerscheinung. Der Traum ist ein von ihm bevorzugtes Mittel der Gottesoffenbarung (Gen 20, 3 ff; 28, 11. 12 ebenfalls Schlaf an heiliger Stätte; 31, 24; 37, 5 ff; 40, 5; 41, 1; 46, 2; Num 12, 6; 22, 8 f; Jud 7, 13). Ferner ist bezeichnend für E die Bevorzugung Gibeons als des Hauptheiligtums, wo Salomo sein Antrittsopfer bringt und die Gottesoffenbarung hat, während für J die Lade in der Davidstadt das offizielle königliche Heiligtum ist. Unter diesen Umständen ist der zweimalige Gebrauch von *elohim* als Gottesname (V. 5 und 11) vielleicht nicht zufällig. Auch nach Sellin (Einltg 84) hat der Verfasser der Salomobiographie dieses Stück aus E entlehnt. Und Kittel (HK 27) meint: «hält man *elohim* mit dem Traumgesicht zusammen, so könnte man an E des Pentateuchs als Verfasser denken, aber die Spuren seines Werkes lassen sich hier sonst so wenig nachweisen, dass man keine Behauptung wagen darf.« Ich glaube, solche Spuren werden wir noch genügend finden. V. 14 und 15 sind natürlich deuteron. Zusatz.

4. Das Salomonische Urteil 3, 16–28. Im Unterschied von dem vorangehenden hat dieses Stück alle Zeichen der Zugehörigkeit zu J. Der Zusammenhang mit dem vorherigen besteht nur darin, dass unsere Geschichte als ein Einzelfall erscheint, in welchem sich die im Gibeontraum Salomo verheissene Weisheit bewährt. Im Wortlaut aber findet sich eine solche Beziehung nicht. Im Gegenteil: der Vergleich unseres Stücks mit dem vorangehenden führt zu dem

Urteil, das Kittel (HK z. d. St.) dahin zusammenfasst: »In Stil und Redeweise hat es nicht grosse Ähnlichkeit mit jenem; es fliesst leichter und glatter als das vorige, hat auch keine Spur deuteron. Wendungen . . . . . In der Lebendigkeit und Frische der Schilderung erinnert die Erzählung an Kap. 1 f und fast noch mehr an den J des Pentateuch.« Dass die Geschichte mit *az* beginnt, sei für spätere Verwertung hier angemerkt.

5. Liste der Minister Salomos 4, 1–6. Die Liste findet sich in S zweimal, das eine Mal an unserer Stelle (S^1) als Übersetzung des uns vorliegenden hebräischen Textes (H), das andere Mal (S^2) in dem hinter 2, 46 eingeschobenen Stück (2, 46 h bei Swete = 2, 34 bei Lagarde). Bei S^2 erkennt man leicht an der ganz anderen Reihenfolge und den vielfach ganz verschiedenen Namen, dass man es nicht mit einer einfachen Textvariante zu tun hat, welche mit S^1 auf einen gemeinsamen Urtext zurückgeht, oder aus S^1 durch Textverderbnis oder Überarbeitung entstanden ist, oder die ursprüngliche Gestalt von S^1 darbietet. Vielmehr erscheint S^2 als eine zweite, selbständige Liste, die sich auf eine frühere Zeit bezieht als die Liste S^1-H. Den Nachweis im einzelnen habe ich in meinem Kommentar gegeben (KHS 18 f); ich brauche ihn nicht zu wiederholen. Die beiden Listen verteilen sich dann so auf die Quellen, dass H (S^1) zu E und S^2 zu J gehört. Dafür, dass die Liste unseres hebräischen Textes aus E stammt, spricht der Umstand, dass sie die gleiche, sicher nicht selbstverständliche Einleitung hat wie die ebenfalls E zugehörige Liste der davidischen Beamten II Sam 8, 15 f: »Salomo (David) war König über ganz Israel«, an jener Stelle noch vollständiger erhalten mit dem Zusatz »übend Recht und Gerechtigkeit an seinem ganzen Volke« — die etwas bescheidenere Entsprechung der Titulatur der babylonischen Könige auf den Inschriften. Dass S^2 wiederum J darbietet wie in der Jerobeamgeschichte, dürfte nicht zufällig sein.

6. Liste der Statthalter Salomos 4, 7–18 und 5, 1–8. Über den Text im einzelnen und die Zusätze vgl. die Kommentare. Hier sei nur erwähnt, dass V. 19 (mit S) Gad statt Gilead zu lesen ist. Die Liste, wie sie hier vorliegt, gehört zu E. Das zeigt der Sprachgebrauch, besonders die geographische Terminologie. Der Amoriterkönig Sihon (V. 19) gehört zu E (Num 21, 31), ebenso vielleicht in V. 13 der Chebel Argob in Basan (Num 21, 33 ff, vielleicht E), ferner

die Zweiteilung des Ostjordanlands in Gilead und Gad (V. 13 und 18) = Land Machir-Jairs (Basan) und Land des Amoriters Sihon (Num 21, 21–35; 32, 34 f). Als sprachliches Kennzeichen erwähne ich *kilkel*, das Steuernagel (Einltg 214) als kennzeichnend für den Sprachgebrauch von E nennt.

Dies führt uns auf die unmittelbar mit der Liste zusammengehörigen Verse, in denen die Versorgung der königlichen Tafel näher beschrieben wird (4, 20–5, 8). Die Verse 4, 20; 5, 1. 5. 6 fehlen in S. 5, 1 ist jedenfalls sehr junger Zusatz; ebenso auch 5, 4a (in beiden wird Salomos Reich bis an den Euphrat ausgedehnt). 5, 6 ist als eine Glosse zu 5, 8 an den jetzigen Platz gekommen. Doch s. über diesen Vers und 4, 20 auch unten. Jedenfalls hat Kittel recht, wenn er (HK 36) den Text der S mit seiner verhältnismässig guten Ordnung dem ganz in Unordnung geratenen hebräischen Text vorzieht. Demnach schlossen sich an die Liste der Statthalter an: H 5, 7. 8. 2. 3. 5. Die Statthalter liefern (5, 7) den Bedarf für Salomos Haushalt und (5, 8) das Futter für die Pferde des Königs; dieser Bedarf wird dann (5, 2. 3) näher angegeben. Die Zahlen sind für unsere Begriffe etwas hoch, doch vgl. Kittel HK z. d. St.; jedenfalls gibt das noch keinen genügenden Grund, die Verse E abzusprechen und als Einschub zur späteren Verherrlichung Salomos zu erklären. Sie brauchen deswegen, weil sie in E gestanden, noch nicht auf urkundliche Aufstellungen zurückzugehen, und schliesslich können auch solche Urkunden übertreiben. Übrigens ist es für unsere Frage ganz gleichgültig, ob die Verse Zusätze sind oder nicht. Nur finde ich, dass wir auch ohne dies reichlich Zusätze haben.

Ob auch J eine Liste der Statthalter Salomos hatte, wissen wir nicht. S^2 hat unmittelbar vor der Ministerliste die Verse H 5, 2. 3 (als 2, 46e Swete) und 5, 5 (2, 46g Swete), alle mit leichten Änderungen gegenüber dem hebr. Text. Wir haben bisher gefunden, dass S^2 nicht nur einfache Dubletten des hebr. Textes gibt, sondern eine eigene Form der Überlieferung repräsentiert. Ebenso haben wir auch hier in dem Stück 2, 46a–k mehr als blosse Dubletten in der schon oben besprochenen Liste der Minister (2, 45 h–k) und in einer in H und S^1 gar nicht enthaltenen Nachricht von Bergwerken Salomos im Libanon (2, 46c Swete, vgl. meinen Kommentar zu 9, 19). S^2 hat also auch hier nicht bloss »lose und wirre Zusammenstellungen aus verschiedenen Elementen des hebr. Textes«

oder »midraschartige Erweiterungen und Wiederholungen des Erzählungsstoffes«, die wertlos sind. Es ist also immerhin möglich — aber nicht mehr als möglich —, dass 2, 46 l (der Bedarf des salomonischen Haushalts) der Rest einer zweiten Liste der Statthalter (von J) ist, die weil mit der Liste von E gleichlautend, ausfiel.

Und sollte nicht am Ende der in S fehlende schöne Vers 5, 5 mit der Schilderung des Friedens, in dem das Volk unter seinem Weinstock und Feigenbaum lebt, ein Wort des Dichters J sein, dem sich rückschauend die salomonische Zeit als das goldene Zeitalter darstellte? Ein Wort, das im Volke lebendig blieb und den Propheten später die Farbe zu ihrem messianischen Bilde gab (Mi 4, 4; Sach 3, 10). E freilich hat die salomonische Zeit nicht so ideal angesehen. In J klingt der Vers wie der Abschluss eines ersten grösseren Abschnitts der Geschichte Salomos, an den sich dann sehr gut der Bericht über den Tempelbau anreihen würde.

7. Salomos Weisheit 5, 9–14. In meinem Kommentar (KHC 23 f) habe ich diese Schilderung von Salomos Weisheit für nicht quellenmässig, sondern für frühestens dem deuteronomistischen Redaktor angehörig erklärt; ebenso Kittel (HK z. d. St.). Ich habe diese Anschauung schon lange aufgegeben und halte das Stück für alte volkstümliche Überlieferung, die in ursprünglicher Weise die Weisheit Salomos preist; wie 5, 14 im Stil eines Späteren aussieht, zeigen 10, 23–25. Die alte Vorstellung hat nicht nur Richterweisheit dem Salomo zugeschrieben. Um zu wissen, wie im Orient das Volk sich zu allen Zeiten, auch im Altertum, die Weisheit eines Fürsten vorstellte, braucht man nur einen Blick in 1001 Nacht zu tun. Die Namen des grossen Weisen der Vorzeit sind nicht junge Erfindung, sondern alte Überlieferung. Über die ägyptische und babylonische Weisheitsliteratur und ihre Spruchform vgl. A. Jeremias, ATAO 3. Aufl. 585 ff und Gressmann, Schriften des A. T. II 1, 201 ff. Aus solchen allgemeinen Volksanschauungen heraus wird dann die Zuteilung der Bücher Sprüche, Prediger und Hohes Lied an Salomo erfolgt sein. Zu E in 3, 4–15 passt diese Vorstellung freilich nicht, sie stammt also aus J und ist dessen Parallelbericht. Vers 14 nimmt sich aus wie eine Einleitung zu dem Besuch der Königin von Saba und legt den Gedanken nahe, dass die beiden sachlich zusammengehörigen Abschnitte ursprünglich auch beisammen standen.

8. Salomos Heirat mit der Ägypterin und deren Mitgift. In S^{BL}, die auch in Nr. 6 eine bessere Ordnung hatten (s. oben), folgt nunmehr (4, 31–33 Swete) die Nachricht, dass Salomo eine ägyptische Prinzessin heiratete und sie einstweilen in der Davidstadt unterbrachte, bis Tempel und Palast fertig war (H 3, 16; 3, 1 a fehlt in S). Das versteht sich ungezwungen am besten so, dass zur Zeit der Heirat Salomos der Bau bereits angefangen war. Dann fällt die Heirat also nicht gleich nach dem Regierungsantritt, und die Stellung in S unmittelbar vor dem Tempelbau ist auch die sachlich richtigere (vgl. auch unten 17[d]).

»Damals« zog der Pharao herauf und eroberte Gezer von den »Kanaanitern« und gab die Stadt seiner Tochter als Mitgift, Salomo baute Gezer wieder auf (H 9, 16. 17 a). Die Verse gehören sachlich zusammen mit dem vorangehenden. Dass sie in H an ihren jetzigen Ort geraten sind, erklärt sich daraus, dass dort unter den anderen Bauten Salomos auch der Bau von Gezer genannt ist. Dass der Bericht, wie ihn S hat, J angehört und nicht E, zeigen die »Kanaaniter« in 9, 16. Bemerke, das *az* am Anfang von 9, 16 S, wiederum in J. Es musste natürlich in H fallen, als der Vers an seine Stelle dort kam.

9. Die Verhandlungen mit Hiram 5, 15–32; 9, 11 b–14; 9, 15–23. Die Erzählung in Kap. 5 ist nicht einheitlich. Salomo bittet Hiram (V. 20): Lass deine Knechte Holz fällen — meine Knechte sollen den deinen helfen — denn meine Knechte verstehen das Holzhauen nicht. Hiram verspricht (22, 23), ihm das Holz zu geben und zwar in einem palästinischen Hafen abzuliefern, so dass Salomo es nur nach Jerusalem zu transportieren braucht. Nichtsdestoweniger schickt Salomo (V. 28) 10000 Arbeiter in den Libanon. Hiram verlangt (V. 23) Lieferung von Lebensmitteln für seinen Hof, diese gibt ihm Salomo auch Jahr für Jahr (V. 25), und bezahlt ihn dann noch am Ende mit der Abtretung eines Landstrichs im Norden und 120 Talenten (9, 11 b ff). Das geht nicht zusammen, sondern gibt zwei verschiedene Berichte, die sich im hebr. Text leicht aussondern lassen:

J	E
16 Und Salomo sandte zu Hiram und liess ihm sagen: 19 Siehe,	5, 15 Hiram sendet nach Salomos Salbung eine Glückwunsch-

ich gedenke dem Namen meines Gottes Jahve ein Haus zu bauen. 20 So gib Befehl, dass man für mich Zedern im Libanon haue, denn du weisst, dass es unter uns niemanden gibt, der Holz zu hauen verstände, wie die Sidonier.

22 (Und Hiram liess David sagen:) 23 Meine Knechte werden es (das Holz) vom Libanon ans Meer bringen; ich werde es auf dem Meer zusammensetzen zu Flössen und an den Ort bringen, den du bezeichnen wirst; dort will ich sie auseinandernehmen, und du magst das Holz holen lassen.

29 Und Salomo hatte 70000 Lastträger und 80000 Steinhauer im Bergland, 30 abgesehen von den Vögten Salomos über dem Werk, 3300, die die Arbeitsleute beaufsichtigten. 31 Und Salomo gab Befehl, grosse und kostbare Steine zu brechen, um das Fundament des Tempels mit Quadersteinen zu legen.

Folgt der Bericht über Bau (und Weihe) des Tempels und Palastes. 9, 11 b »Damals« gab Salomo an Hiram 20 Städte im Lande Galil usw. bis 9, 14. 9, 15 Folgendermassen verhält es sich mit der Fron, die Salomo aushob zum Bau von Tempel, Palast, Millo und Stadtmauer, von Hazor, Megiddo und gesandtschaft. (Salomo lässt ihm sagen:) 17 Du weisst, dass mein Vater David dem Namen Jahves kein Haus bauen konnte wegen der Kriege. 18 Jetzt hat Jahve mir Ruhe gegeben ringsum, da ist kein Widersacher und kein Missgeschick mehr. 19 (Ich gedenke nun einen Tempel zu bauen; 20 gib Befehl, mir Zedern und Cypressen zu hauen;) meine Knechte sollen mit den deinen zusammenarbeiten, den Lohn für deine Knechte will ich zahlen, wie du bestimmst. 21 Als Hiram hörte etc. . . . . . liess er Salomo sagen: Ich habe deine Botschaft vernommen und will tun, ganz wie du wünschest, in betreff der Zedern und Cypressen, 23 b und du sollst dann tun, wie ich wünsche, nämlich mir Lebensmittel für meinen Hof zu liefern. 24 Und Hiram gab Salomo Zedern und Cypressen, ganz wie er wünschte. 25 Und Salomo lieferte an Hiram Jahr für Jahr 20000 Kor Weizen zur Beköstigung seines Hofs und 2000 Bath Öl. 26 Jahve aber hatte Salomo Weisheit geschenkt, wie er ihm verheissen hatte, und es herrschte Friede zwischen Hiram und Salomo und die beiden schlossen einen Vertrag. 27 Und Salomo hob eine Fron aus von ganz Israel, 30000 Mann, 28 und sandte abwechslungsweise 10000 Mann jeden Monat nach dem Li-

Gezer usw. 9, 17b–23, soweit nicht später Zusatz.

banon, einen Monat waren sie auf dem Libanon und zwei Monate zu Hause. Adoniram war über die Fron gesetzt. 32 Und die Bauleute Salomos, die Bauleute Hirams und die Gibliter hieben und richteten her das Holz und die Steine zum Bau des Tempels.

Über die Zusätze, die zufällig alle sich beim ersten Bericht finden, genügen wenige Worte. V. 29 Die Zahl der Lastträger etc. mag etwas vergrössert sein, dass jedoch in diesem Bericht Lastträger und Steinhauer genannt werden — während der andere Bericht die Fronarbeiter im Libanon hat —, ist ganz in der Ordnung (vgl. V. 23). Dagegen mag V. 30 ganz eine spätere Zutat sein. Dass 9, 16. 17 in anderen Zusammenhang gehören, ist schon oben unter Nr. 8 erwähnt worden. 9, 19 sieht in seiner Allgemeinheit sehr wie ein Zusatz des Redaktors aus. Dies gilt jedenfalls von V. 20–22, wo die V. 15a angekündigte Erklärung der Einrichtung der Fron kommt, aber nicht aus der alten Quelle, sondern eine spätere Zurechtlegung der Sache, wonach keine Israeliten, sondern nur die alten Landesbewohner von der Fron betroffen wurden. Darüber ist der Bericht von J verloren gegangen, mit Ausnahme vielleicht des bruchstückartigen Restes V. 15.

Die beiden Berichte sind vollständig und in sehr bezeichnender Weise voneinander verschieden. Nach J schickt Salomo eine Gesandtschaft an Hiram, nach E finden die Verhandlungen statt aus Anlass der Gesandtschaft, durch die Hiram den Salomo zur Thronbesteigung beglückwünscht. — Nach J wünscht Salomo Zedernholz und Hiram liefert dasselbe nach einem palästinensischen Hafen. Nach E schlägt Salomo vor, seine eigenen Leute mit denen Hirams zusammen auf dem Libanon Zedern und Cypressen schlagen zu lassen, Hiram geht darauf ein, und Salomo sendet 10000 Mann nach dem Libanon. — Nach J hängt die Einrichtung der Fron mit den Bauten Salomos im allgemeinen zusammen, deren noch eine ganze Reihe aufgezählt werden; nach E ist die Fron speziell aus Anlass und für den Tempelbau eingerichtet. — In J erfolgt die Bezahlung am Schluss aller Bauten durch Abtretung von 20 Orten; nach E zahlt Salomo jährlich in Naturalien.

Die Verteilung der beiden Erzählungen auf die Quellen, wie sie hier angenommen ist, ist bestimmt durch V. 15 Salbung Salomos (vgl. 1, 39); V. 17. 18 Kriege unter David, Frieden unter Salomo (diese Umbiegung der Gedanken in II Sam 7 kann ganz gut schon auf einen E [2] zurückgehen), V. 21 Salomos Weisheit, die von Hiram gepriesen wird und V. 26 zu dem Vertrag führt (unter direkter Bezugnahme auf 3, 4 ff). Das alles passt sachlich nur zu E, nicht zu J, und die Rückbeziehungen gehen alle auf Stücke von E.

10. Der Bau des Tempelhauses 6, 1–37. Seit Stades Untersuchung (ZATW 1883, 129–177) sucht man allgemein das Rätsel, das der Baubericht Kap. 6 in seinem trostlos erscheinenden Zustand aufgibt, dadurch zu lösen, dass man einen älteren Baubericht und spätere Zusätze unterscheidet. Das Ergebnis ist, dass man die Hälfte der Zeilen oder mehr als Zusätze ausscheiden muss, und kaum die Hälfte als alter Text zurückbleibt. Schon das sollte eigentlich zu denken geben.

Nun sind diese »Zusätze« doppelter Art. Die eine Klasse spricht von Dingen, die im alten Text nicht erwähnt waren und nicht zu ihm passen, besonders von dem Goldschmuck und den Schnitzereien. Die andere Klasse enthält Sätze, die an und für sich zum alten Baubericht passen würden, aber sich als Zusätze ausweisen dadurch, dass sie an falscher Stelle stehen oder Dupletten sind. Wenn wir diese letzteren näher untersuchen, finden wir zunächst ein sehr auffallendes Duplettenpaar. 6, 9 wird gesagt: »Er baute das Haus und vollendete es«. 6, 14 haben wir den gleichen Satz wiederholt. Beide Male bildet er den Übergang zur Beschreibung des Innenbaus des Tempelhauses. Was in der Welt konnte einen denkenden Leser oder Abschreiber bewegen, mitten drin im Baubericht in V. 9 diesen Zusatz zu machen, wenn doch erst in V. 14 der Verfasser sagt, dass das Haus fertig sei, und erst dann zu andern Dingen übergeht? Oder wenn V. 9 ursprünglich ist, was in aller Welt sollte dann einen Schreiber oder Leser bewogen haben, das Wort noch einmal zu wiederholen, nachdem bereits nicht nur die Vollendung erzählt war, sondern auch die göttliche Sanktion des Hauses V. 11–13?

Die Sache wird noch schlimmer, wenn wir erwägen, dass beide Male an diesem Satz »er vollendete das Haus« sich der gleiche Bericht über die Vertäferung des Innenraums anschliesst. Darüber,

dass *saphan* (V. 9) Vertäfern bedeutet und der technische Ausdruck dafür ist, s. meinen Kommentar (KHC z. d. St.). Die Erklärung der Exegeten als »Dachdecken« ist eine Verlegenheitsausflucht, zu der schon der Glossator gegriffen hat, der die »Balken und Bohlen« V. 9 einsetzte, um das klar zu machen. Die Worte fehlen in S, und die Konstruktion des hebräischen Textes zeigt, dass die Worte nicht ursprünglich sind. V. 15 berichtet also dasselbe wie V. 9b, aber bemerkenswerter Weise mit anderen Ausdrücken.

V. 10 »Er erbaute den Anbau« ist eine Dublette zu V. 5 »Er erbaute an der Mauer des Hauses ringsum einen Anbau«. Man hat, um einen notdürftigen Zusammenhang herzustellen, V. 7 und 9 als Zusätze ausgeschieden. Aber wiederum erhebt sich die Frage: Wozu hier der Zusatz V 9, wenn das doch alles V. 15 ausführlicher erzählt war. Und warum der Zusatz V. 7 an so schlechter Stelle? Wer als aufmerksamer Leser die Notiz vermisste, wusste doch sicher, sie an richtiger Stelle (etwa hinter V. 1 oder V. 10) nachzutragen. Sie könnte also nur durch blinden Zufall hierhergekommen sein.

V. 11–13 sind natürlich jetzt an ganz unmöglicher Stelle und werden deshalb als deuteronomistischer Zusatz ausgeschieden. Aber das beseitigt die Schwierigkeiten nicht. Denn erstens sind sie ein Parallelbericht zu 9, 1 ff. Dort bringt der Erzähler diese göttliche Sanktion des Tempels nebst göttlicher Verheissung an Salomo in ganz feierlicher Weise in Form einer Traumoffenbarung in Gibeon an ganz richtigem Platz. Sie gehört entweder vor die Einweihung als göttliche Anerkennung des Baus — erst muss die Gottheit sich bereit erklären, im Tempel zu wohnen, und den Bau genehmigen, ehe er ihr geweiht werden kann —, oder an den Schluss der Tempelweihe als Antwort auf das Weihegebet. Zweitens wird die Unmöglichkeit der sprachlichen Konstruktion dadurch nicht beseitigt. Wenn wir dagegen nur V. 12b als deuteronomistischen Zusatz zu einer älteren Jahveweissagung ausscheiden, wird die Konstruktion möglich: was das Haus betrifft, so will ich usw. Und die Verse stehen an richtigem Platz, — wenn V. 9 und 10 der Abschluss des Berichtes vom Tempelbau sind.

Noch eine Schwierigkeit, die, soweit ich sehe, niemand bisher aufgefallen ist (doch vgl. meinen Kommentar KHC zu 5, 10): V. 6 wird gesagt, dass die Aussenfläche des Tempels stufenförmig ist,

und Absätze in der Mauer gemacht sind, damit kein *Eingreifen* (der Balken) des Anbaus in die Wände des Tempels stattfindet. In V. 10 baut Salomo den Anbau und lässt seine Zedernbalken in die Hauswand *eingreifen*. Beide Verse können sachlich vielleicht dasselbe meinen, dass nämlich die Balken des Anbaus auf den Mauerabsätzen aufliegen, ohne dass für sie Löcher in die Aussenwand gebrochen wurden. Aber ein und derselbe Erzähler kann nicht ein und denselben technischen Ausdruck *achaz* gebrauchen und ihn das einemal verneinen und das anderemal gleich darauf bejahen. Endlich findet sich die Zeitangabe doppelt: 6, 1 und 6, 37. 38, und diese Dublette ist noch viel auffallender bei S, wo 6, 37. 38 heraufgenommen sind vor H 6, 2, während H 6, 1a in die Angaben über die Vorbereitungen eingesprengt erscheinen. Deshalb wird gewöhnlich 6, 1 als deuteronomistischer Zusatz ausgeschieden. Auch hier sieht man den Grund für einen solchen nicht ein. Weshalb hat der Redaktor seinen Zusatz »480 Jahre nach dem Auszug« nicht zu der Zeitangabe in 6, 37 gemacht, sondern hier unter Wiederholung der Jahre nach salomonischer Rechnung eingeschoben?

Wenn so die blosse Annahme von Zusätzen die Schwierigkeiten nicht löst, ist dann ein anderer Weg möglich? Liegt vielleicht auch hier ein doppelter Bericht vor? Setzen wir die ausgeschiedenen Verse in der Reihenfolge, in der sie stehen, zusammen, so erhalten wir folgenden Bericht, dem ich den verbleibenden Text zur Seite setze (beide unter Zugrundelegung des Textes von S), um dadurch den parallelen Verlauf der Erzählungen deutlich zu machen:

J	E
5, 31 (nach den Abmachungen mit Hiram) Der König gab Befehl, grosse und kostbare Steine zu brechen, um das Fundament des Tempels mit Quadersteinen zu legen. Und sie richteten die Steine und das Holz her während dreier Jahre (nur in S). 6, 37. 38 Im vierten Jahre der Regierung Salomos, im Monat Siv,	5, 32 Die Bauleute Salomos und Hirams und die Leute von Gebal hieben und richteten her Holz und Steine für den Tempelbau. 6, 1 Im Monat Siv des vierten Jahres der Regierung Salomos baute er den Tempel für Jahve. 6, 2 Der Tempel war 60 Ellen lang, 20 Ellen breit und 30 Ellen hoch.

ward der Grund gelegt zum Tempel Jahves. Und im elften Jahr, im Monat Bul, wurde der Tempel vollendet in allen seinen Stücken und mit allem seinem Zubehör. Sieben Jahre baute er daran. 6, 7 Und man baute beim Bau des Tempels mit Steinen, die beim Bruch fertig zugerichtet waren; Hammer und Meisel und eiserne Werkzeuge hörte man beim Bau des Tempels nicht. 6, 9 Und er baute das Haus und vollendete es und vertäferte das Haus mit Zedern. 10 Und er baute den Seitenbau um das ganze Haus, 15 Ellen hoch, und liess ihn mit Zedernbalken in die Hauswand eingreifen.

11 Und das Wort Jahves erging an Salomo folgendermassen: 12 Was den Tempel betrifft, den du gebaut hast, 13 so will ich Wohnung nehmen inmitten der Israeliten und will das Volk Israel nicht verlassen.

V. 3 die Vorhalle.

V. 4 die Fenster.

V. 5 Und er baute an der Wand des Tempels ringsum einen Seitenbau und machte Gemächer ringsum. V. 6 Das untere Stockwerk war 6 Ellen breit, das mittlere 6 Ellen, das dritte 7 Ellen, denn er brachte aussen am Tempel ringsherum Absätze an, damit man nicht in die Wände des Tempels einzugreifen brauchte. 8 Der Eingang des unteren Stockwerks war an der Südseite des Tempels, und auf *lulim* stieg man hinauf zum mittleren und von da zum dritten Stockwerk. 14 Und Salomo baute den Tempel und vollendete ihn. 15 Und er baute die Wände im Innern aus mit Zedernbrettern vom Fussboden bis zu den Balken der Decke, und den Fussboden belegte er mit Brettern von Zypressenholz.

Folgt die Beschreibung des Debir.

Zu diesem Text ist folgendes zu bemerken. S hat die Verse Hebr 6, 37. 38 am Anfang, vor V. 2. Schon Wellhausen (bei Bleek 4 A. 232) ist der Ansicht, dass S darin recht hat. Das wird bestätigt durch die Wahrnehmung, dass die Zeitangabe für den Anfang auch eine solche für den Schluss voraussetzt. Diese kann in J nicht hinter V. 13 und nicht in V. 9 gestanden haben, also müssen wir entweder die Ordnung von S fur J annehmen oder ganz auf eine Zeitangabe in J verzichten. Letzteres empfiehlt sich nicht. E dagegen kann recht wohl hinter 6, 36 eine Zeitangabe gehabt haben für die Vollendung.

Auch hier sind beide Erzählungen vollständig, nur ist die erstere kurz und geht nicht auf die Einzelheiten ein. Ich habe sie J zuge-

wiesen. Dafür sprechen folgende Gründe: V. 11 und 12 können nicht E angehören, da E die entsprechende Anerkennung des Baus von seiten Gottes in 9, 1 ff bringt (s. unten). Auf der andern Seite weist V. 7 auf 5, 29 und 31 zurück, diese aber gehören, wie oben gezeigt worden ist, zu J.

11. Der Königspalast 7, 1–12. Die Zeitangabe 7, 1 steht im engsten sachlichen Zusammenhang mit der in 6, 38 b. Nachdem wir letztere haben an J zuweisen müssen, ist folgerichtig auch 7, 1 J zuzuteilen. Es mag dessen ganze Angabe über den Palastbau gewesen sein. Wir haben wenigstens keinen Grund, anzunehmen, dass J, der von Davids Palast gar keine (vgl. II Sam 5, 9) und vom Tempel nur eine ganz kurze Beschreibung gibt, hier ausführlicher gewesen ist.

Die Einzelangaben V. 2–12 würden demnach zu E gehören. Die Art, wie in V. 2 und 6 die Massangaben betreffend Länge, Breite und Höhe vorausgeschickt sind, entspricht ganz 6, 2 (E); man möchte vermuten, dass ursprünglich auch bei der Thronhalle hinter 7 a diese Masse standen.

7, 7 b (Täferung der Thronhalle) fehlt in S und scheint demnach Zusatz zu sein. Ist das richtig, so findet eine sprachliche Schwierigkeit eine interessante Lösung. Hier und in 6, 9 (J) ist *ṣaphan* terminus technicus für »vertäfern«. Dagegen in 6, 15 ist *ṣippun* das Dach und auch 7, 3 ist für *ṣaphan* die Bedeutung »überdachen« die näherliegende (so auch S). Nun hat schwerlich ein und derselbe Verfasser ein und dasselbe Wort in einer Baubeschreibung für zwei so verschiedene Dinge gebraucht, zumal er daneben für vertäfern die Redewendung *banah mibbajtah bezalʿoth ʾarazim* (7, 15) gebraucht. Ist unser Vers ein Zusatz, dann erhalten wir für E *ṣaphan* in der Bedeutung überdachen und *banah be* etc. für »vertäfern«, während J und der Interpolator *ṣaphan* für vertäfern sagen.

12. Die ehernen Geräte 7, 13–51. Nach der gewöhnlichen Auffassung haben wir hier zuerst die ausführliche Beschreibung der acht ehernen Geräte (7, 13–40 a) und dann eine kurze wiederholende Aufzählung von der Hand desselben Verfassers. Allein das ist unmöglich. Ganz abgesehen von der Tatsache, dass diese »kurze Zusammenfassung« in S noch ein 9. Stück, die 48 Säulen für Tempel und Palast enthielt (darüber s. unten), sind 1. die Anordnung verschieden, 2. die Ausdrücke verschieden. Der Erzähler sagt *sebakhim*

(V. 17), die Liste *sebakhot* (V. 41); der Erzähler sagt *kotharoth* (V. 16), die Liste *gulloth hakkotharoth* (V. 41).

Die Sache liegt vielmehr so: Wir haben in V. 40b–46 eines der interessantesten Stücke der Königsbücher, eine offenbar amtliche Liste der ehernen Geräte. Die Form ist ganz dieselbe, die wir von den keilschriftlichen Listen kennen, etwa wie folgt:

Werk, welches (Hiram) machte für den König Salomo. Tempel Jahves.

Säulen	2
Kugelförmige Kapitäle oben auf den Säulen	2
Netze zu bedecken die beiden kugelförmigen Kapitäle auf den Säulen	2
Granatäpfel für die zwei Netze, zwei Reihen Granatäpfel für jedes Netz	400
Gestühle	10
Becken auf den Gestühlen	10
Meer	1
Rinder unter dem Meer	12
Töpfe, Schaufeln und Sprengschalen.	

Wir haben hier das einzige Dokument, soweit ich sehe, das uns in den Königsbüchern so ziemlich in seiner ursprünglichen Form erhalten ist; schade, dass es durch seine Einfügung in den Kontext etwas geändert worden ist. Dadurch, dass es durch *wajjekhal* etc. an die Erzählung angehängt worden ist, wurden die einzelnen Geräte alle zum Objekt dieses Verbums; das veranlasste dann einen Abschreiber, da und dort die Nota accusativi beizufügen. — Ferner bei der Umschrift in einen fortlaufenden Text kamen die Bemerkungen zu den einzelnen Geräten bald unmittelbar hinter das Stichwort, und *vor* die Zahl, bald *hinter* die Zahl. — Endlich sind zwei wertvolle Stücke ausgefallen. Der Chronist (II Chron 4, 1) las noch vor 7, 23 etwas über die Anfertigung des ehernen Altars. Dieser fehlte dann natürlich auch in unserer Liste nicht. Über seine absichtliche Streichung vgl. Wellhausen bei Bleek 4. A. S. 231

und die Kommentare. Er hat dann wohl in unserer Liste als fünftes Stück hinter den Granatäpfeln gestanden. — Ferner hat S am Ende unserer Liste noch

Säulen 48
für den Tempel und Palast.

Wie ein späterer das erfunden und hier eingefügt haben könnte, wenn solche Säulen nicht wirklich vorhanden waren, scheint mir unerklärlich. Wir müssen also die sachliche Richtigkeit anerkennen. Dann aber liegt kein Grund vor, diesen Posten nicht ebenfalls der alten Liste zuzuschreiben. Er stand wohl vor dem Altar und ist mit diesem zusammen ausgefallen, vielleicht absichtlich ausgelassen worden, von demselben Abschreiber, der fand, dass die Bemerkung zum sonstigen Baubericht nicht stimmte.

Der zweite Bestandteil unseres Abschnittes, die erzählende Beschreibung der Geräte, umfasst V. 13–40a und von V. 48–51 dasjenige, was nicht späterer Zusatz ist. Nachdem die Liste aus dem erzählenden Baubericht ausgeschieden ist, liegt keinerlei Bedenken mehr vor, die Herstellung der goldenen Geräte hier anschliessen zu lassen. Der Erzähler hat offenbar angenommen, dass sie nicht von Hiram hergestellt sind. Sachlich zeigt die Erwähnung der zehn goldenen Leuchter statt des siebenarmigen Leuchters, dass hier eine alte Überlieferung vorliegt. Dagegen ist V. 50 b wohl ein Zusatz.

Das nächstliegende scheint nun zu sein, diese beiden Stücke so auf die Quellen zu verteilen, dass die Liste J und die erzählende Beschreibung E zugewiesen wird. Bei E hat das keine Schwierigkeiten. Zu seiner ausführlichen Beschreibung des Tempelinneren und der Kerube (6, 14–36) passt die ausführliche Beschreibung der Geräte recht wohl. Natürlich hat sich das Stück dann unmittelbar an 6, 36 angeschlossen, wo es auch in S steht. Über die Umstellung vgl. meinen Kommentar KHC S. 57. Bei J jedoch erscheint es fraglich, ob er eine Liste, wie die vorliegende in seine Erzählung aufgenommen. Und wenn 6, 11 ff in ihrer Urform zu J gehören, bilden sie einen Abschluss seiner Erzählung vom Tempelbau, auf den nur die Tempelweihe unmittelbar, und keine Liste der Geräte, folgen kann. Wir werden also besser annehmen, dass die Liste entweder von einer späteren Hand in E (und zwar ganz am richtigen Platz) eingefügt wurde, oder

dass der Redaktor sie dem ihm sonst vorliegenden Material entnahm.

Noch eine kleine Einzelheit sei erwähnt: In V. 46 wird »der König« als Subjekt genannt, wo wir — wenn irgendwo — »Hiram« erwarten sollten. Wenn wir hier die Unterschrift der Liste haben, darf man wohl fragen, ob diese überhaupt Hiram nannte und nicht einfach den König als Hersteller angab, was zu einer solchen Liste besser passen würde.

13. Die Tempelweihe 8, 1–66. Darüber, dass Weiherede und Weihegebet (V. 14–61) Arbeiten des deuteronomistischen Redaktors sind, braucht nichts weiter gesagt zu werden. Dagegen interessiert uns hier die Einleitung und der Schluss (V. 1–13, 62–66). Ein einfaches Überlesen des Textes der Einleitung zeigt, dass hier mehrere späte Hände gearbeitet haben. S hat noch einen wesentlich einfacheren und kürzeren Text. Nach Ausscheidung dieser Zusätze (besonders mit Hilfe von S^{BL}) erhalten wir folgenden Wortlaut, der sich zwanglos auf zwei Berichte verteilt:

J

1 Damals versammelte Salomo (»die Ältesten von« ist harmonistischer Zusatz wegen V. 3) Israel nach Jerusalem, um die Lade Jahves von der Stadt Davids, d. i. Zion, heraufzubringen

2 am Fest.

5 Und alle Israeliten gingen im Tanzschritt (Ergänzung nach II Sam 6, 5) vor der Lade her und opferten Schafe und Rinder ohne Zahl und Mass.

12 Damals sprach Salomo: Die Sonne hat Jahve ans Himmelszelt gestellt; er selbst hat erklärt, er wolle im Dunkeln wohnen. 3 So hab' ich ein Haus gebaut zur Wohnung für dich, eine Stätte für deinen Wohnsitz für

E

3 Und alle Ältesten Israels kamen 4 und brachten die Lade Jahves und das Offenbarungszelt (und alle heiligen Geräte im Zelt?) hinauf. 6 Und sie setzten die Lade an ihren Ort im Debir des Tempels unter die Flügel der Keruben. 7 Denn die Kerube breiteten ihre Flügel aus über den Platz der Lade und bedeckten so die Lade und deren Stangen. 8 Und die Stangen waren so lang, dass ihre Spitzen von dem Platz vor dem Debir gesehen werden konnten, draussen aber waren sie nicht sichtbar. Da sind sie bis zum heutigen Tag geblieben. 9 Nichts war in der Lade ausser den beiden steinernen Tafeln, die Moses

alle Zeiten [so Wellhausen; einen etwas abweichenden Wortlaut s. bei Gressmann, Die Lade Jahves S. 63]. Das steht bekanntlich im Buch der »Redlichen« (»Buch der Lieder« ?)

62 Und der König und ganz Israel mit ihm opferten Schlachtopfer vor Jahve 63b und weihten so den Tempel Jahves ein [der König und ganz Israel].

am Horeb hineingelegt hatte. 10 Und die Wolke erfüllte den Tempel Jahves, 11 so dass es den Priestern der Wolke wegen unmöglich war, hinzuzutreten, um ihres Amtes zu walten. Denn die Herrlichkeit Jahves erfüllte den Tempel Jahves. [V. 11 ist vielleicht jüngere Variante zu V. 10, s. Gressmann, Die Lade Jahves S. 62]. 63 Und Salomo opferte 22000 Rinder. 64 An diesem Tage weihte Salomo die Mitte des Hofs vor dem Tempel und brachte dort die Brandopfer, das Speisopfer und das Fett der Heilsopfer dar; denn der eherne Altar vor Jahve war zu klein, das Brandopfer, das Speisopfer und das Heilsopfer zu fassen. 65 Und Salomo feierte damals das Fest vor Jahve unserem Gott sieben Tage lang. 66 Am achten Tag entliess er das Volk, und sie verabschiedeten sich vom König und gingen heim zu ihren Zelten, fröhlich und guten Muts wegen all des Guten, das Jahve seinem Knechte David und seinem Volk erwiesen hatte.

Zu der Ausscheidung der Zusätze s. die Kommentare. — Beim Vergleich der einzelnen Verse fällt zunächst auf, dass in der einen Reihe die Ältesten des Volkes sich versammeln (V. 3), in der andern das ganze Israel (V. 5). In jener bringt Salomo die Opfer dar (Sing V. 63, 64, 65), in dieser das ganze Volk (Plur V. 5, 62, 63b). Diese Unstimmigkeit hat schon ein alter Leser gefühlt und deshalb gelegentlich »die Ältesten« (V. 1) bzw. »das ganze Volk« (V. 65a) an falscher Stelle eingeschoben. Jener erstere Bericht gibt die ge-

naue Zahl der Opfer an (V. 63), während der letztere von Opfern ohne Zahl und Mass spricht (V. 5b). Jener Bericht lässt die Lade und das Offenbarungszelt in den Tempel verbringen (V. 4a), dieser spricht nur von der Lade, die von der Davidstadt, d. i. Zion, heraufgebracht wird (V. 1 b). Damit kennzeichnet sich jener erstere Bericht als zu E gehörig, der andere ebenso deutlich als Werk von J (vgl. II Sam 6). Dazu stimmen alle weiteren Einzelheiten. V. 6–8 setzen die Beschreibung der Kerube in 6. 23 ff (E) voraus. Die Wolke im Heiligtum als Zeichen der Gegenwart Gottes (V. 10) gehört zu E (Exod 33, 6 ff). V. 64 steht in engstem Zusammenhang mit V. 63, gehört also wie dieser zu E, ebenso V. 65, 66, da J das Fest schon im V. 2 erwähnt hat. Der ganze Stil passt besser zu E, und namentlich der Schluss nimmt sich aus wie eine Parallele aus E zu 5, 5 in J. Auf der andern Seite stimmen zu J nicht nur V. 2, die Lade in der Davidstadt Zion, sondern ebenso V. 12. 13 das Zitat aus dem Buch der »Redlichen« (nach S), das auch sonst ja von J zitiert wird. Bemerke das zweimalige *az* (in V. 1 und 12). Noch sei erwähnt, dass der Weihespruch »Jahve will im Dunkeln wohnen, deshalb habe ich ihm ein Haus gebaut« (in J) nicht ganz zu dem in E II Sam 7 entwickelten Gedanken stimmt. Wenn Jahve im Dunkeln wohnen will, war Davids Gedanke, einen Tempel zu bauen, ganz der richtige. — Der Bericht von J ist auch hier, wie beim Tempelbau, der kürzere, der keine Einzelheiten gibt.

14. Die zweite Gotteserscheinung in Gibeon 9, 1–9. An ein älteres Stück (V. 1–5) sind von exilischer Hand die Verse 6–9 angehängt, wie der Inhalt und der Wechsel in der Form (Pluralis statt Singularis in V. 5) zeigt. V. 1–5 können jedoch recht wohl E angehören. J bringt, wie wir gesehen haben, die Anerkennung des Tempels von seiten Jahves und eine entsprechende Verheissung unmittelbar nach Beendigung des Baus vor den Weiheopfern (6, 11 ff), E erzählt sie unmittelbar nach der Einweihung. Dadurch ist ein Späterer veranlasst worden, die Bezugnahme auf Salomos Weihegebet in V. 3a einzufügen. Ebenso hat die Annahme, dass die Tempelweihe erst nach Beendigung aller Bauten stattfand, in V. 1 den Zusatz 1 b veranlasst: »und den Palast des Königs und aller anderen Bauten, nach deren Ausführung Salomo Verlangen getragen« (bemerke den schlechten Stil und vgl. KHC z. d. St.). Die Verse werden zwar meist als Arbeit des deuteron. Redaktors

betrachtet. Aber es wäre doch sehr auffallend, wenn ein Deuteronomist die Traumerscheinung jetzt noch nach Gibeon verlegt hätte — denn das ist doch wohl der Sinn von V. 2. Jetzt ist das Offenbarungszelt ja nicht mehr dort, jetzt ist gerade für einen Deuteronomisten der geweihte Tempel das einzig legitime Heiligtum. Man müsste bei dieser Annahme also die Worte »zum andern Male, wie er in Gibeon erschienen war« (V. 1) als Zusatz ausscheiden. Dagegen ist es bei der geringen Begeisterung, die E für den Tempel zeigt, und seiner Vorliebe für Gibeon recht wohl möglich, dass E mit allem Bewusstsein den Salomo auch nach dem Tempelbau noch eine Offenbarung in Gibeon erhalten lässt.

Die Zuweisung zu E wird durch die allgemeine Erwägung unterstützt, dass Dt in den historischen Büchern wohl gerne an alle möglichen Geschichten seine Betrachtungen anknüpft, aber im allgemeinen keine ganz neuen Geschichten einschiebt — erfindet, möchte man sagen —, um seine Gedanken unterzubringen. Die eingeschobenen Geschichten von anonymen Propheten z. B. verraten ganz deutlich eine andere Hand als die von Dt.

Als Text von E werden wir demnach festhalten können: 1 a Als Salomo den Bau des Tempels vollendet hatte, 2 erschien ihm Jahve zum zweitenmal, wie er ihm das erstemal in Gibeon erschienen war, 3 und sprach zu ihm: ich habe dieses Haus, das du erbaut, geheiligt und lasse meinen Namen darin für immer wohnen, und meine Augen und mein Herz sollen immerdar darin weilen. 4 Und wenn du vor mir wandeln wirst, wie dein Vater David, gerade und aufrichtig, will ich deine Königsherrschaft über Israel für alle Zeiten bestätigen, wie ich deinem Vater David verheissen habe: es soll dir nie fehlen an einem Manne auf Israels Thron.

15. Besuch der Königin von Saba 10, 1–13. Eine alte Volkserzählung ganz im Geist der orientalischen Geschichten von 1001 Nacht! Salomos Geschicklichkeit im Rätselraten, ein besonderes Zeichen seiner gepriesenen Weisheit, passt natürlich nicht zu E Kap. 3 und zu der später immer mehr stehend gewordenen Auffassung der Weisheit Salomos als Verständnis der Gebote Gottes. Wohl aber passt sie sehr gut zu J 4, 9 ff und neben die Geschichte vom Salomonischen Urteil. Die V. 11 und 12 gehören natürlich nicht hier herein (s. die Kommentare).

16. Salomos Abgötterei und Strafe 11, 1–40.

Salomos Abgötterei (V. 1–13). Schon Kittel (HK S. 95 f) hat als alten Text mit Hilfe der S die folgenden Sätze herausgeschält: 1 Der König liebte viele Frauen; 3 er besass 700 fürstliche Frauen und 300 Kebsen. 7 Damals errichtete Salomo Kemos, dem Gotte Moabs, und Milkom, dem Gott der Ammoniter (und Aschtoret, der Göttin der Sidonier?), eine Höhe. In dieser Form können die Sätze J angehören. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass wir bisher alle Geschichten, die mit *az* angeknüpft sind, aus anderen Gründen J zuweisen mussten. In unserer Erzählung zeigt das *az* ausserdem, dass die beiden Verse nicht so aufeinander folgten, denn es schliesst naturgemäss nicht an die Beschreibung von etwas Dauerndem, sondern an die Erwähnung von einem einmaligen Geschehen an.

Was vorausging, können wir nur raten. Vielleicht die Nachricht von einem Sieg über die Moabiter und Ammoniter, wie Winckler (Gesch. Isr. II 268) vermutet? Wir beachten zunächst, dass der Text in der gegebenen Form die Vielweiberei Salomos und seine »Abgötterei« in keinen sachlichen Zusammenhang bringt. Das »Verehren fremder Götter« kann auch andere, z. B. politische Gründe haben. So findet das Abhängigkeitsverhältnis von Phönizien bei Ahab Ausdruck in der Übernahme des Baalskultes seines Lehensherrn, das von Assyrien unter Manasse in der Verehrung assyrischer Götter (II Kön 21, 3 ff). Umgekehrt schleppte der Sieger die Gottheiten der besiegten Länder mit fort und stellte sie in seinen Tempeln auf, vgl. I Sam 5 und Mesainschrift Z. 10–18. Das ist auch hier der wahrscheinlichste Grund. Der Ausfall einer solchen Notiz über Siege Salomos (oder besser, ihre Auslassung) hat nichts Befremdliches angesichts der Tendenz des jetzigen Texts. Dass man von Siegen Salomos zu erzählen wusste, zeigt II Chr. 8, 3, wo sich noch die Nachricht von einem Sieg über die Aramäer von Zoba erhalten hat.

Aus den übrigen Versen erscheinen dann als wahrscheinlich zusammengehörig die folgenden Sätze: 1 b Salomo nahm fremde Weiber (neben der Tochter des Pharao): Moabiterinnen, Kanaaniterinnen, Sidonierinnen (ob sonst noch Namen in der alten Liste standen, wissen wir nicht), 8 b die ihren Göttern räucherten und opferten. 4 Als nun Salomo alt wurde, verführten ihn seine Weiber,

dass er sich zu andern Göttern hielt. 5 Und Salomo diente der Aschtoret, der Göttin von Sidon und dem Milkom, dem Gotte der Ammoniter. Dazu vielleicht auch noch V. 6.

Diese Verse würden zu E passen, dem wir recht wohl die Verbindung von Salomos Abgötterei mit seiner Vielweiberei zuschreiben dürfen. E ist überhaupt, wie wir oben bei der Jerobeamsgeschichte sahen, nicht so begeistert für Salomo wie J. Und seine Hand hat dann auch als Strafe für die Abgötterei daran angeschlossen die folgenden Berichte vom Abfall der Edomiter etc.

Der Abfall Edoms 11, 14–22. 25. Schon Winckler (Alttest. Untersuchungen 1–15, vgl. auch E. Meyer, Israel 359 f) hat gezeigt, dass der Bericht aus zwei Erzählungen zusammengesetzt ist:

J

. . . 15 Als Joab hinaufzog, die Erschlagenen (Israeliten) zu begraben — er blieb aber sechs Monate dort, Joab und Israel, bis er alles Männliche ausgerottet hatte —, 17 da floh Adad (sic!) und edomitische Männer mit ihm. 18 Und sie machten sich auf aus Midian und kamen nach Pharan und nahmen Männer aus Pharan mit sich und kamen nach Ägypten zum Pharao; der gab ihm ein Haus, wies ihm Unterhalt an und gab ihm Land. 19 Und er fand Gnade in den Augen Pharaos, und der gab ihm Anot (?) die Schwester der Tachpenes. Und (Anot) die Schwester der Tachpenes gebar ihm den Genubat, seinen Sohn. Und Genubat lebte im Haus des Pharao. (Der Schluss lautete ähnlich wie in E; Genubat kehrte, als er erwachsen war, heim und befreite Midian.)

E

14 Jahve erweckte dem Salomo einen Widersacher in dem Edomiter Hadad, aus dem Geschlecht des edomitischen Königtums. 15 a Als David Edom schlug — und er schlug alles Männliche in Edom —, 17 (da nahmen den Hadad) einige von den Dienern seines Vaters und gingen nach Ägypten (zum Pharao) — Hadad aber war ein kleiner Knabe —. 19. 20 Und er (der Pharao) gab ihn seiner Hauptfrau Tachpenes, die zog ihn auf im Hause des Pharao, mitten unter den Söhnen des Pharao. 21 Als dann Hadad vom Tode Davids erfuhr, sprach er zum Pharao: Entlass mich, ich will nach Hause gehen. 22 Der Pharao aber sprach: Was fehlt dir denn bei mir, dass du nach Hause willst? Hadad aber antwortete: Du musst mich nach Hause fortlassen. Und Hadad

ging nach Hause. 25 b Das ist das Unheil, das Hadad anrichtete: Er bedrängte Israel und wurde König über Edom.

Für alle Einzelheiten vgl. meinen Kommentar. Von diesen Erzählungen gehört die Hadadgeschichte zu E (J nennt ihn Adad V. 17). »Als David Edom schlug« (15 a) bezieht sich auf II Sam 8, 13 ff aus E; die Geschichte bei J setzt eine Niederlage voraus, die in unseren jetzigen Texten nicht erwähnt ist. Die chronologischen Angaben stimmen; beim Sieg Davids war Hadad ein kleiner Knabe (V. 17), beim Tode Davids war er zum Mann herangewachsen. Das Ereignis fällt also ganz in den Anfang der Regierung Salomos und ist von E erst hier erzählt, um als Strafe für den Abfall Salomos gedeutet werden zu können, oder weil E überhaupt die Kriege Salomos am Schluss erzählte. — Bei J (bemerke den bei J beliebten Ausdruck »Gnade finden in den Augen eines« V. 19) ist Adad ein junger Mann, er heiratet in Ägypten, sein Sohn Genubat wächst dort zum Mann heran und befreit dann Midian. Darnach kann also die Geschichte auch in eine spätere Zeit, etwa nach dem Tempelbau, fallen, da nicht notwendig anzunehmen ist, dass der Thronwechsel Anlass zu seiner Heimkehr gab.

Der Abfall von Damaskus 11, 23. 24. V. 25 gehört als Abschluss zur Hadadgeschichte (s. oben). Auch die jetzige Stellung der Rezongeschichte ist nicht die ursprüngliche. In S steht sie zwischen 14 a und 14 b. Dass sie erst von dort hiehergesetzt wurde, zeigen die drei letzten Worte von 24 a, die mit heruntergerissen wurden an einen Platz, wo sie unmöglich sind. Aber auch die Stellung in S kann nicht die ursprüngliche sein. Sie ist dort in S eine Art Parenthese, die auseinander reisst, was zusammengehört »Hadad der Edomiter« — »von königlichem Geschlecht«. Sie gehören also nicht zum ursprünglichen Bestand unseres Kapitels, sondern sind von anderswoher von einem Leser, am Rande nachgetragen (vgl. auch E. Meyer, Israel 359). Woher er sie nahm, wissen wir nicht. Aber ich erinnere daran, dass die Ausgabe, die S[2] vorlag, allem nach mehr von J erhalten hat, als wir jetzt in H lesen. So könnte z. B. II Chr 8, 3 (die Kämpfe Salomos mit den Aramäern von Zoba) damit zusammenhängen.

Dies alles gilt unter der Voraussetzung, dass in der Hadadgeschichte V. 14–22 wirklich von Edom die Rede ist und wir das Aram in V. 25 in Edom zu ändern haben. Vielleicht aber ist Aram dort richtig, und in der Hadadgeschichte ist Edom in Aram zu korrigieren. So hat Winckler (Gesch. Isr. II 298 ff und I, 49 f) vermutet. Von Kämpfen Salomos mit Aram wissen wir sonst nichts. Denn würde die Rezongeschichte wohl in sachlichem Zusammenhang mit der Hadadgeschichte stehen und erzählt worden sein. Zu dem über Salomos Schiffahrt nach Ophir Erzählten würde das besser stimmen, denn diese Nachrichten setzen voraus, dass Salomo im Besitz der Handelsstrasse durch Edom nach Eziongeber ist. Für die Quellenscheidung macht es jedoch nichts aus, ob wir Aram oder Edom lesen.

Der Aufstand Jerobeams 11, 26–40. Dieser Abschnitt ist schon oben (S. 5 ff) bei der Jerobeamgeschichte behandelt worden.

17. Die kleinen Notizen in der Salomogeschichte. Wir können jetzt den Versuch machen, auch die kleinen Notizen auf die beiden Quellen zu verteilen. Fast alle derselben finden sich ja zweimal, an verschiedenen Stellen. Ich bespreche die noch unerledigten Verse in der Reihenfolge unseres hebräischen Textes.

a) 3, 1 Salomos Heirat mit der Tochter des Pharao. Über den Platz der Nachricht in J s. oben. Darin, dass H sie hier erzählt (im Unterschied von S), hat sich vielleicht noch eine Spur davon erhalten, dass E diese Heirat ganz am Anfang der Regierung Salomos berichtete in der Form von 3, 1 b.

b) 3, 2. 3; 4, 20; 5, 1. 4 sind spätere Zusätze (s. die Kommentare).

c) 5, 6 Salomo hat 40000 Pferdegespanne für seine Wagen und 12000 Reiter. (Der Vers fehlt in S^{BL}.) Damit vergleiche 9, 19 J die Erwähnung der Städte für die Reiter unter den Bauten Salomos, und 10, 26 Salomo beschaffte sich 1400 Wagen und 2000 Reiter, die legte er in die Wagenstädte. Letzteres ist Zurückbeziehung auf 9, 19, dürfte demnach derselben Quelle angehören, also J (s. oben). Zu 10, 26 gehören aber dann weiterhin 10, 28. 29, die Auskunft, woher Salomo seine Pferde und Wagen bezog und wie er damit Handel trieb; 10, 27 dagegen ist störend eingeschoben und gehört mit 10, 23–25 zusammen (s. unter Nr. h). Abgesehen von diesem Vers haben wir also von J den ganzen Abschnitt 10, 26–29. Dann könnte 5, 6 die entsprechende Erwähnung der Reiterei, oder der

Rest derselben, bei E sein. J hat von Salomos Wagen im Zusammenhang mit dem Bau der Garnisonstädte gesprochen, E im Zusammenhang mit den Naturallieferungen der Vögte, zu denen auch das Futter für die Pferde gehörte — beides an sich ganz passende Plätze.

d) 9, 24 Die Übersiedelung der Pharaotochter, daran anschliessend der Bau des Millo. Vom Millo redet sonst in dem uns erhaltenen Text nur J, und zwar in der Jerobeamgeschichte (11, 27) und bei der Aufzählung aller Bauten Salomos (9, 15). Unser Vers wird also wohl ebenfalls zu J gehören. Dafür spricht auch die Anknüpfung des zweiten Satzes mit *az*. Dann aber stand die Nachricht von J jedenfalls vor 9, 15, wo der Bau des Millo bereits als vollendet vorausgesetzt ist, und wahrscheinlich auch vor 9, 10 bezw. 9, 11 b. Denn das natürlichste ist (und wir dürfen doch für den ursprünglichen Text von J eine gute Ordnung voraussetzen), dass diese Übersiedelung, wie sie unmittelbar nach Vollendung des Palastbaus erfolgte, auch unmittelbar nach dieser erzählt wurde. Dort hat auch S^BL sie noch in der Form: »*Damals* brachte Salomo die Tochter des Pharao hinauf in seinen Palast, den er sich in jenen Tagen erbaut hatte«. Dann erhalten wir für J rückwärts gehend folgende Ordnung: Salomos Wagen und Reiterei, nebst Pferdehandel, im Anschluss an die Erwähnung des Baus der Garnisonstädte in einer Aufzählung aller Bauten Salomos. Diese letztere hängt zusammen mit dem Bericht über die Einrichtung der Fron. Ihm vorausgehend die Abrechnung mit Hiram; diese mit *az* anknüpfend an den Bau des Millo, des letzten Stücks des grossen Salomonischen Burgbaus; diese wiederum mit *az* anknüpfend an die Übersiedelung der Tochter Pharaos. Unmittelbar vorhergehend (S knüpft auch hier mit *az* an) der Bericht über den Palastbau (jetzt 7, 1); vor diesem die Tempelweihe; unmittelbar vorhergehend der Bericht über den Tempelbau, seinerseits eingeleitet durch die Verhandlungen mit Hiram. — Wenn E eine Notiz wie 3, 1 b hatte (s. oben Nr. a): »Salomo brachte die Tochter des Pharao in der Davidstadt unter, *bis* er Tempel und Palast und die Mauer Jerusalems vollendet hatte«, so war eine solche nachherige Erwähnung des Umzugs nicht mehr notwendig. Die Terminangaben stimmen auch nicht ganz: In E 3, 1 b findet die Übersiedelung erst statt, nachdem Salomo den Bau der Mauer Jerusalems vollendet hatte. Hier bei J wird der Millo, der doch

wohl auch ein Stück der Mauerbefestigung war (vgl. 11, 27), erst nach der Übersiedelung gebaut. Man möchte nach unserer Stelle auch einen sachlichen Zusammenhang vermuten, als ob erst durch diesen Auszug der Pharaonentochter aus dem Frauenhaus in der Davidstadt die Möglichkeit gegeben war zu den Befestigungsanlagen des Millo, etwa weil das Frauenhaus Davids einen Teil des Platzes des späteren Millo einnahm. Aber da wir nicht wissen, was der Millo ist und wo er lag, kommen wir über Vermutungen nicht hinaus. J hatte also in Verbindung mit 9, 16 nur eine Mitteilung wie 3, 1 a über die Heirat, ohne Angabe des Umzugstermins; s. auch oben S. 23.

e) 9, 25 Salomo opfert dreimal jährlich auf dem von ihm erbauten Altar. Der Wortlaut von V. 25 a am Ende ist rettungslos verdorben, 25 b scheint mir fraglich. Sachlich gehört der Vers hinter die Einweihung des Tempels, er passt aber mit seinem Schluss V. 25 b weder zu E noch zu J, denn beide haben die Vollendung des Baus an anderer Stelle berichtet. Wenn wir 25 b streichen, könnte der Vers in E hinter 9, 5 gestanden haben. Er wäre dann durch den deuteronomistischen Einschub von 9, 6–9 von seinem Zusammenhang losgesprengt worden, um als vereinzelte Notiz im jetzigen Zusammenhang erhalten zu bleiben.

f) 9, 26–28 Die Ophirfahrten. Diese sind noch zweimal erwähnt. Die Stelle 10, 11 kennzeichnet sich deutlich als den Zusammenhang störende Einschaltung eines Lesers, beachte besonders die V. 10 b nachahmende und steigernde Wendung in V. 12, worauf Kittel aufmerksam macht. Dagegen ist die andere Erwähnung 10, 22 ein Parallelbericht zu 9, 26 ff aus anderer Hand. Er redet von den Fahrten als etwas Neuem, noch nicht Erwähntem. Nur dieser Erzähler (nicht der Verfasser von 9, 26) gebraucht den Ausdruck Tarsisschiffe. Die sachlichen Unterschiede sind noch grösser. 9, 26 lässt schiffskundige Leute von Hiram auf Salomos Schiffen mitfahren, und zwar von Eziongeber nach Ophir, von wo sie Gold (nur dieses wird erwähnt) bringen. Dagegen redet 10, 22 von einem Tarsisschiff Salomos, das er mit den Schiffen Hirams auf »dem Meer« (also wohl Mittelmeer) weite Fahrten machen lässt; alle drei Jahre einmal kommt das Schiff nach Haus und bringt ausser Gold auch Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen mit. Das kommt für die Quellenscheidung insofern in Betracht, als diese letztere Stelle

eine jüngere, etwas weiter entwickelte Überlieferung zu sein scheint. Dann würde sie zu E gehören, und in 9, 26–29 hätten wir J, dem der ganze Zusammenhang 9, 10 bis 10, 14 angehört. Dazu stimmt dann, dass auf der andern Seite die 10, 22 vorangehenden Verse über die goldenen Schilde und dem elfenbeinernen Thron, mit denen die Nachricht über die Schiffahrt gut verbunden ist, sicher nicht aus J stammen, der solche Details beim Tempel, und Palastbau nicht erwähnt hat. Wohl aber passen sie zu E. Wir können also von hier aus sogleich den ganzen Abschnitt

g) 10, 14–25 an E zuweisen. Die Verse 14 und 15 werden freilich vielfach als spätere Zusätze erklärt, weil sie zu dem angeblichen Geldmangel Salomos nicht stimmen. Hier hängt die Frage nach der Quellenmässigkeit des Stücks ab von dem Verständnis resp. der Geschichtlichkeit anderer Verse. Meist wird nämlich die Notiz 9, 14 so verstanden, dass Salomo von Hiram 120 Talente als Anleihe bekam oder die Städte für diesen Betrag verkaufte, d. h. jedenfalls so, dass Salomo durch die Bauten in grosse Schulden geriet, die er nicht zahlen konnte (so auch in meinem Kommentar KHC S. 67 und bei Kittel HK S. 83). Allein die Zahlungen an Hiram haben in dem Vasallenverhältnis Salomos ihren Grund, ebenso die Weizen- und Öllieferungen, die jetzt beschönigender Weise als eine Entlohnung Hirams für Beihilfe beim Bau dargestellt werden (vgl. Mesas Tribut II Kön 3, 4). Ebenso redet der Text von 9, 14 ursprünglich von einer Zahlung Salomos: »er (d. h. Salomo) sandte dem König (d. h. Hiram) 120 Talente (als Tribut)«. Darnach setzen diese Stellen viel eher voraus, dass Salomo reichlich Gold hatte, wenn er alles das zahlen konnte. Es liegt also kein Grund vor, weshalb 10, 14 f nicht einer Quelle (E) angehören sollte.

h) 10, 23–25. 27 sind deuteronomistische Zusätze. Doch möchte ich annehmen, dass V. 23 bis auf das letzte Wort noch E angehört als Abschluss von V. 14–22, wozu es ganz gut passen würde. Dass E Salomo grösser an Reichtum sein lässt als alle Könige der Erde, hat nichts Auffallendes. Dazu fügte dann eine spätere Hand das letzte Wort »und an Weisheit«, und das veranlasste dann den Satz, dass jedermann kam, seine Weisheit zu hören und ihm Geschenke zu bringen, nach dem Muster von 5, 14 in deuteronomistischer Sprache.

Ich glaube demnach als Resultat feststellen zu können, dass es

ohne grosse Schwierigkeit möglich ist, auch alle diese kleinen zusammenhangslosen Notizen auf die beiden Quellen J und E zu verteilen, soweit sie nicht spätere Zusätze sind. Was noch wichtiger ist: Dadurch bekommen fast alle diese Notizen einen guten Platz in gutem Zusammenhang.

Ich gebe im folgenden nun noch eine Zusammenstellung der Salomogeschichte nach den beiden Quellen, die besser als alles andere die Richtigkeit der Zweiquellentheorie und der Quellenscheidung zeigen wird. Die Zahl in Klammer bezeichnet jeweils die Nummer der Geschichte in der andern Quelle; wo also keine solche steht, haben wir kein Anzeichen, dass die zweite Quelle die Geschichte auch erzählte. Ein * bei den Versen besagt, dass sich unter ihnen Bestandteile der anderen Quelle befinden, worüber man im einzelnen jeweils das oben Gesagte vergleiche.

J

1 (1) Salomos Einsetzung 1, 1–53*.
2 (3) Davids Tod (S^2).
3 (?) Hinrichtung Adonjas 2, 13–25.
4 (4) Verbannung Abjathars 2, 26.
5 (5) Hinrichtung Joabs 2, 28 bis 35*.
6 (2) Davids letzter Wille betreffend Simei S^{BL} 2, 35 l–o.
7 (6) Hinrichtung Simeis 2, 36 bis 46.
8 (—) Das salomonische Urteil 3, 16–28.
9 (9) Liste der Minister S^2 2, 46 h.
10 (10) Vielleicht Liste der Statthalter, Rest in S^2 2, 46 e.
11 (—) Israel wohnt im Frieden

E

1 (1) Salomos Salbung, Stücke aus 1, 1–53.
2 (6) Davids letzter Wille 2, 1–9.
3 (2) Davids Tod 2, 10–12.
4 (4) Absetzung Abjathars 2, 27.
5 (5) Hinrichtung Joabs 2, 31 b bis 33, Rest nicht erhalten, wohl wie J.
6 (7) Hinrichtung Simeis, wohl wie J, Reste nicht erhalten.
7 (12) Heirat mit der Ägypterin 3, 1 b.
8 (23) Erscheinung in Gibeon, Salomos Weisheit 3, 4–15.
9 (9) Liste der Minister 4, 1–6.
10 (10) Liste der Statthalter 4 7–19; 5, 7. 8. 2. 3. 4.
11 (25) Salomos Reiter und Wagen 5, 6.
12 (13) Verhandlungen mit Hiram und

unter seinem Weinstock und Feigenbaum 5, 4b, 5.

12 (7) Salomos Heirat mit der Ägypterin und deren Mitgift H 3, 1 a; 9, 16, 17a.

13 (12) Verhandlungen mit Hiram 5, 15–32*.

14 (14) Tempelbau 6, 1–10*.

15 (17) Göttliche Verheissung an Salomo 6, 11–13.

16 (15) Vielleicht Liste der ehernen Geräte 7, 40–46.

17 (16) Tempelweihe 8, 1–5*. 12. 13. 62. 63*.

18 (19) Salomos Palastbauten 7, 1 (etwaige sonstige Notizen darüber sind nicht erhalten).

19 (—) Umzug der Ägypterin und Bau des Millo 9, 24.

20 (12) Abrechnung mit Hiram 9, 11b–14.

21 (13) Einrichtung der Fron und Aufzählung der salomon. Bauten 9, 15. 17b–19. 23.

22 (21) Salomos Schiffahrt 9, 26 bis 28.

23 (8) Salomos Weisheit 5, 9–14.

24 (—) Besuch der Königin von Saba 10, 1–10. 13.

25 (11) Salomos Reiter und Wagen und sein Handel damit 10, 26-29.

26 (22) Salomos Frauen 11, 1 a. 3 a. 7.

27 (23) Abfall Edoms 11, 14–22*.

28 (24) Abfall Arams 11, 23–25.

13 (21) Einrichtung der Fron 5, 15–32*.

14 (14) Tempelbau 6, 1–13*.

15 (16) Guss der ehernen Geräte 7, 13–40, 47–51.

16 (17) Tempelweihe 8, 3–11*; 63 bis 66*.

17 (15) Zweite Erscheinung in Gibeon 9, 1-5.

18 (—) Salomo opfert dreimal im Jahr 9, 25.

19 (18) Salomos Palastbauten 7, 2–12.

20 (—) Salomos Reichtum: goldene Schilde, Elfenbeinthron etc. 10, 14-21.

21 (22) Salomos Schiffahrt 10, 22.

22 (26) Salomos fremde Frauen und Abgötterei 11, 1. 4. 5. 8b.

23 (27) Abfall Edons 11, 14–22*.

24 (28) Abfall Arams (?).

25 (29) Empörung Jerobeams (11, 26 bis 28. 40).

26 (30) Weissagung des Propheten Ahia (11, 29–39).

27 (31) Salomos Tod, etwa wie 11, 43.

29 (25) Empörung Jerobeams, in der Jerobeamgeschichte erzählt S^2 12, 24a–f.

30 (26) Weissagung Semajas S^2 12, 24n–o.

31 (27) Salomos Tod, etwa wie 11, 43.

Es ist interessant, festzustellen, dass E in der Salomogeschichte wie in der Jerobeamgeschichte keine Erzählung hat, die nicht ihr »Prototyp« in J hätte. Hier wie im Pentateuch sehen wir, »dass der elohistische Stoff den jahvistischen begleitet wie der Schatten den Gehenden« (Sellin, Einltg 46). Das würde die von E. Meyer, Smend und Sellin vertretene Anschauung unterstützen, dass E ganz auf den Schultern von J steht und eine jüngere Neuausgabe dieses ist. Doch kann auf diese Frage hier nicht näher eingegangen werden.

KAPITEL IV
DIE AHAB- UND JEHUGESCHICHTEN

Die nächste grosse Erzählungsgruppe umfasst die Könige von Ahab (Israel) bis Joas (Juda). Die Erzählungen hängen hier ebenso, wie wir bisher gefunden, unter sich zusammen, und erst mit dem Tode des Joas reisst der Faden wieder ab.

1. Die Ahabgeschichte I Könige 16, 29 bis 22, 39. Es ist bekannt, dass wir hier zwei Gruppen von Erzählungen haben, die sich schon für eine oberflächliche Betrachtung dadurch unterscheiden, dass die einen ihren Mittelpunkt in der Person des Propheten (Elia) haben, die anderen in der des Königs (Ahab). In beiden Reihen hängen die Erzählungen jeweils unter sich unverkennbar eng zusammen, so dass man sich gewöhnt hat, von einer »Eliageschichte« und einer »Ephraimitischen Kriegsgeschichte« zu reden.

Die Geschichten, die unter letzterem Namen zusammengefasst werden, sind die Erzählungen von den Syrerkriegen Ahabs I Kön 20 und 22:

1. Die Belagerung Samarias 20, 1–21, unterbrochen durch eine eingeschobene Weissagung eines anonymen Propheten V. 13. 14; eine ebensolche steht am Schluss V. 22.

2. Die Schlacht bei Aphek 20, 23–34. Auch hier tritt in dem Einschub V. 28 und dem Anhang V. 35–43 der anonyme Prophet auf.

3. Der Krieg in Gilead 22, 1–38.

Wir können noch erkennen, dass verschiedenes ausgefallen ist in dieser Erzählungsreihe. 22, 8 setzt voraus, dass schon etwas erzählt war über das frühere Zusammentreffen von Ahab und Micha. Der gewandte Erzähler hat sehr wahrscheinlich auch über die Vorgeschichte der Syrerkriege, wenigstens über deren Anlass, etwas gesagt. Die Möglichkeit ist also nicht von der Hand zu weisen, dass diese Erzählungsreihe auch Geschichten enthielt, welche den Propheten Elia nannten, und dass diese Geschichten wegfielen, weil sie entweder mit denen der Eliageschichte ganz übereinstimmten oder ganz ihnen widersprachen. Wir werden Spuren solcher Erzählungen später noch finden.

Die zur sogenannten Eliageschichte gehörenden Stücke sind folgende:

1. Das Wunder am Bach Krit 17, 2–6.
2. Das Wunder in Zarpat 17, 7–24.
3. Das Gottesgericht am Karmel 18, 1–46.
4. Die Gotteserscheinung am Horeb 19, 1–18.
5. Die Berufung des Elisa 19, 19–21; vielleicht ursprünglich entsprechend V. 16 als Salbung erzählt und dann nach II Kön 2, 13 in die Bekleidung mit dem Mantel geändert.
6. Nabots Ermordung 21, 1–29.

Die Geschichte von Krankheit und Tod des Ahasja II Kön 1, 2–17a ist ganz im Stil und Geist der unten zu besprechenden Elisageschichten geschrieben, vgl. insbesondere II Kön 6, 15 ff. V. 2–8 und 17a vom Ganzen loszutrennen, geht nicht gut. Auch dieser Teil unterscheidet sich von den Eliageschichten durch den *mal'akh jahwe,* der hier redet, und durch die auffallende Konstruktion *darasch beba'al* (V. 2. 3. 6), vgl. den gewöhnlichen Sprachgebrauch von E in II 3, 11 u. a. *darasch eth . . . min . . .* Ich möchte vermuten, dass die Geschichte ursprünglich von Elisa erzählt wurde und zu den Elisageschichten gehörte. Weil sie vor die Himmelfahrt des Elias zu stehen kam, wurde sie dann fälschlich auf Elia gedeutet.

Auch die Geschichte der Himmelfahrt des Elia II Kön 2, 1–18 gehört, wie allgemein anerkannt ist, literarisch nicht mit den Elia-

geschichten zusammen, sondern mit den nachfolgenden Elisageschichten.

Als Erzählungen betrachtet, sind die Berichte nach allgemeinem Urteil Meisterstücke, die zu den besten Leistungen der hebräischen Erzählungskunst gehören.

Es liegt nun durchaus kein Grund vor, der uns zu der Annahme zwingen würde, dass diese sieben Erzählungen einst für sich ein besonderes Geschichtswerk, eine Art Biographie des Elias gebildet haben, und vom Redaktor der Königsbücher hieraus in sein Werk herübergenommen wurden. So wie wir sie jetzt vor uns haben, sind sie wenigstens kein abgeschlossenes, abgerundetes Ganzes. Es fehlt der Anfang: wo Elia zum ersten Male auftritt, wird er als eine schon bekannte Persönlichkeit eingeführt (17, 1). Wir erfahren nicht, von wo Elia fortgehen soll und warum er fliehen muss (17, 3), und nicht, was König und Prophet miteinander hatten, dass Ahab den Elia, den »Verstörer Israels« nennt (18, 17). Weiter fehlt ein Bericht über die Verfolgung der Jahvepropheten, der 18, 4 ff vorausgesetzt wird. Doch könnte auch, wie Gressmann (Schriften d. A. T. II 1, 263) will, die Szene, in der Obadja eine Rolle spielt (18, 2b–15) späterer Zusatz sein. Am Schluss fehlt die Erzählung der Salbung Hasaels und Jehus durch Elias, die ihm ausdrücklich von Gott am Horeb anbefohlen wurde (19, 15), sowie die Geschichte des Todes des Elia. Erstere beiden standen einst wohl zwischen 19, 18 und 19, 19. Alle sind mit Absicht vom Redaktor ausgelassen worden, weil für den Tod des Elia die Erzählung seiner Himmelfahrt eingesetzt wurde, und statt der anderen Geschichten die Salbung Hasaels und Jehus durch Elisa erzählt wurde, womit sich erstere nicht verschmelzen liessen. Von Bedeutung ist vor allem die Tatsache, dass demnach auch die Eliageschichten nicht blosse Prophetengeschichten sind, die von einem Propheten erzählten, der in das religiöse Leben des Volkes eingriff, sondern Geschichten, die auch von den politischen Ereignissen etwas zu erzählten wussten.

Mindestens ebenso naheliegend, wie die Annahme zweier selbständiger Quellenwerke, liegt der Gedanke, auch diese beiden Geschichtenreihen auf J und E zu verteilen, Dann kommt für die Eliaerzählungen natürlich E, für die Ahabgeschichten J in Betracht. Auch Smend (Erzählungen des Hexateuch 351 Anm.) meint, »starke Gründe sprechen dafür, dass die Eliageschichte von E stammt«.

Wir hätten dann ganz dasselbe Verhältnis wie in den Samuelbüchern: In den Erzählungen von E steht der Prophet (Samuel), in denen von J der König (Saul) im Mittelpunkt. In den Erzählungen von E steht der Prophet über dem König (vgl. I Sam 15), in denen von J steht der König über dem Propheten und Priester (vgl. I Sam 9; 14, 18 f). Bei J greift der Prophet gelegentlich, wenn er ein Gotteswort hat, in das politische Leben ein (Salbung Sauls), bei E ist er der eigentliche Regent des Volkes und Leiter seiner Geschicke. Ganz so hier in unseren Erzählungsgruppen.

An Einzelheiten, die für die Zugehörigkeit der Eliageschichten zu E sprechen, können angeführt werden: Die Wendung »es geschah nach jenen Ereignissen« (17, 17; 21, 1), *kilkel* (17, 4, 9; 18, 4), *baᶜalath habbajit* (17, 17 vgl. Steuernagel, Einltg 214), die Bezeichnung »der Berg elohims, Horeb« (19, 8). Die Bemerkung, dass Berseba in Juda liegt (19, 3), zeigt, dass der Verfasser dem Nordreich angehört, was ebenfalls zu E stimmt. Dass der Kampf gegen den Dienst des fremdländischen Baal im Mittelpunkt der ganzen Geschichte steht, passt recht gut zu E, denn »E durchdringt als Grundton die Warnung, andern Götter zu dienen« (Sellin, Einltg 44). In J (Jehugeschichte) ist, wie wir später sehen werden, dieser Kampf nicht die Hauptsache, sondern die Nebenwirkung eines politischen Ereignisses. Auf der andern Seite bemerken wir, dass in dem Kampf des Elia mit dem Baalkult die goldenen Kälber in Samarien gar keine Rolle spielen und vom Erzähler nicht einmal genannt werden. Das entspricht sachlich der Art und Weise, wie E von ihrer Stiftung als etwas ganz Erklärlichem erzählt (I Kön 12, 36 ff s. oben Kap. II).

Wichtiger aber noch, als alle diese Einzelheiten scheint mir die ganze Auffassung dieser Abschnitte von dem Ideal eines Propheten zu sein. Denn als Idealprophet wird uns ganz offenbar Elia dargestellt, als ein zweiter Mose, dem wie jenem ersten der Vorzug wird, Gott schauen zu dürfen. Es ist ganz unverkennbar, dass der Erzähler hier den Elia auf eine Linie mit Mose hoch über alle andern Nebiim stellen will. Auch das passt durchaus zu E im Hexateuch, bei dem Mose keine ganz einzigartige Stellung hat wie bei J, sondern seine Würde als Führer des Volks und Begründer der Theokratie mit seinem Nachfolger Josua teilen muss.

Auf dieses Idealbild eines Propheten bei E passt, wie auf keine andere Prophetengestalt, das Wort des Amos: «Der Herr, Jahve, tut nichts, ohne dass er seinen Entschluss seinen Knechten, den Propheten, offenbaren würde» (Am 3, 7). Es ist ein Grundgedanke von E, dass Gott die Geschicke der einzelnen und seines Volkes leitet. Können diese beiden Gedanken zusammengenommen in grossartigerer und einfacherer Weise ausgesprochen werden, als in den Worten, mit denen Elia auf den Schauplatz tritt: »So wahr der Herr lebt . . ., es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen, ich sage es denn« (17, 1)?

Man hat wiederholt schon darauf hingewiesen, in welch engem Verhältnis E zu den Propheten Amos und Hosea etc. steht. Ungleich mehr, sagt man, sind die Propheten von E beeinflusst, als von J. Könnte man nicht auch umgekehrt sagen: ungleich mehr ist E von den gleichen prophetischen Gedanken durchzogen, als J. Er ist einer von ihnen, von ihrem Fleisch und Blut und Geist. Daher auch seine verhältnismässige Gleichgültigkeit gegen das Heiligtum in Jerusalem und auf der andern Seite seine Schärfe gegen den Dienst fremder Götter.

Gressmann (Schriften d. A. T. II 1, 267) hält die Gotteserscheinung am Horeb nicht für die Fortsetzung sondern für eine Parallele zu dem Gottesgericht am Karmel. Die Lage ist allerdings eine ganz andere: Dort in Kap. 18 Elia, der Sieger, hier in Kap. 19 Elia in Verzweiflung. Das wäre ein weiterer Grund gegen eine selbständige »Eliageschichte«, für die dann wenig mehr übrig bleibt. Allein die Geschichten mögen schon früher so nebeneinander erzählt worden sein, nur in anderer Ordnung. Auch Kap. 21 bildet nicht die Fortsetzung von Kap. 19. Im übrigen macht es für unsere Frage wenig aus; wir müssen eben dann annehmen, dass Kap. 19 von einem späteren E^2 in E nachträglich eingefügt wurde. J kann die Erzählung nicht angehören (s. sogleich unten).

Wie diese Prophetengeschichten zu E, so passen die «Ephraimitischen Kriegsgeschichten» zu J. In ihnen steht der Erzähler seinem Helden, dem König Ahab, mit einer Sympathie gegenüber, die uns ganz an die Schilderung Sauls in J der Samuelbücher erinnert. Auf der einen Seite (in E) eine deutliche Animosität wie gegen Saul so gegen Ahab, auf der andern Seite (bei J) ein wirkliches Mitgefühl mit beiden trotz aller ihrer Fehler, vor allem mit

ihrem tragischen Ende, ein Mitgefühl, das der Erzähler beide Male auch beim Leser zu wecken versteht. — Die Stellung der Propheten ist hier die gleiche wie bei J in den Samuelbüchern. Die Nebiim vor Ahab 22, 6. 10–12 entsprechen ganz den Nebiim in I Sam 10, 10 f. Sie reden dem König nach dem Munde 22, 9 ff, und der eine Micha, der das nicht tut, ärgert den König stets als Unglücksrabe; wir begreifen gut, warum Ahab kein besonderes Wohlgefallen an den Jahvepropheten hat und den Micha zum Lohn für sein Gotteswort ins Gefängnis werfen lässt. Wir werden später sehen, dass auch die Salbung Hasaels und Jehus (II Kön. 8, 7 ff; 9, 1 ff) zu unseren Geschichten gehört. Da haben wir den Propheten ganz in der Rolle Samuels in J: er ist der Mann, der durch die Salbung dem betreffenden eigentlich erst die Idee in den Kopf gibt, nach dem Throne zu streben. Und wenn ich darin recht sehe, dass auch J die Nabothgeschichte erzählte, so haben wir hier Elia in einer Stellung, die an Nathan unter David erinnert (II Sam 12).

Man wird dagegen einwenden, dass die Heimat des Erzählers von Ahabs Kriegen nur das Nordreich gewesen sein könne (so alle Ausleger). Allein ich sehe keinen zwingenden Grund ein. Man hat in Juda sicher viel mehr vom Nordreich gewusst, als wir oft annehmen. König Josaphat von Jerusalem war Ahabs Vasall. Wir treffen ihn 22, 2 in Samaria, und an dem Krieg in Gilead nimmt er teil. Unter diesen Umständen waren stets Judäer genug in Samaria, ja man kann recht wohl fragen, ob nicht auch bei den Kap. 20 erzählten Kämpfen die Judäer Hilfstruppen stellen mussten. Man vergegenwärtige sich weiter das Auftreten eines Amos in Samarien. Ob er nun ein politischer Emissär war oder nicht — sicher war er nicht der einzige Judäer im Nordreich. Es steht überdies in Kap. 20 wirklich nichts, was nicht ein Judäer auch wissen konnte: Volkserzählungen über die Belagerung Samarias und Ahabs Siege, und 20, 34 f ist alles, nur nicht eine Wiedergabe der Friedensbedingungen auf Grund der amtlichen Akten.

Wenn wir die Eliageschichten E zuweisen, so wird man zunächst erwarten, dass auch J etwas von E erzählte, auch wenn bei ihm der Prophet keine so hervorragende Rolle spielte. In den zur Besprechung stehenden Ahabgeschichten ist nichts davon erhalten, aber ich glaube, aus der Jehugeschichte nachweisen zu können, dass es auch in J eine Nabotgeschichte gab. Auch der Kampf

gegen den Baalskult war in J erzählt, nur steht auch hier nicht der Prophet, sondern der König (Jehu) im Vordergrund.

Umgekehrt sollte man von E erwarten, dass er an so grossen und wichtigen Ereignissen, wie sie die Syrerkriege für Israel waren, nicht stillschweigend vorübergeht. Demgegenüber ist zunächst daran zu erinnern, dass bei E gerade die beiden Geschichten, die den Propheten in seiner politischen Tätigkeit zeigen, nämlich die Salbung Hasaels und Jehus durch Elia, ausgefallen sind (s. o.). Ferner deutet die Weissagung 19, 17 »Wer dem Schwert Hasaels entrinnt, den wird Jehu töten« etc., darauf hin, dass auch über die Kämpfe Hasaels etwas erzählt war. Und endlich, um das gleich hier vorweg zu nehmen, wird sich zeigen, dass E einen Parallelbericht zur Belagerung von Samarien (20, 1–21) hatte, der jetzt nur an falscher Stelle steht.

2. Die Elisageschichten II Kön. 2, 1–9, 13 und 13, 14 bis 21.

Folgende Geschichten erzählen uns vom Propheten Elisa:

1. Himmelfahrt des Elia 2, 1–18.
2. Heilung der Quelle 2, 19–22.
3. Bären fressen die spottenden Kinder 2, 23–25.
4. Der Moabiterkrieg 3, 4–27.
5. Der Ölkrug der Witwe 4, 1–7.
6. Erweckung des Sohnes der Sunamitin 4, 8–37.
7. Der »Tod im Topf« 4, 38–41.
8. Die wunderbare Speisung 4, 42–44.
9. Die Heilung Naemans 5, 1–27.
10. Das schwimmende Eisen 6, 1–7.
11. Die Irreleitung der Aramäer 6, 8–23.
12. Belagerung von Samaria 6, 24–7, 20.
13. Elisa hilft der Sunamitin 8, 1–6.
14. Salbung Hasaels 8, 7–15.
15. Salbung Jehus 9, 1–13.
16. Siegesweissagung an Joas 13, 14–19.
17. Elisas Tod und Begräbnis 13, 20. 21.

Mit Ausnahme der Geschichten 4. 12. 14. 15. 16 (teilweise) haben diese Erzählungen einen gemeinsamen Charakter: es sind Legenden, in denen das Wunder, verrichtet durch den Propheten, im Vordergrund steht. Sie stehen auf einer Stufe mit vielen der

Geschichten von anonymen Propheten (z. B. I Kön. 13) und bilden eine Literaturgattung ganz für sich, die mit J und E nichts zu tun hat. Als Quelle, aus der sie stammen, vermute ich den von der Chronik erwähnten Propheten-Midrasch (II Chr. 24, 27; 13, 22). Für unsere Untersuchung bleiben sie völlig ausser Betracht. Von den oben als Ausnahme angeführten Geschichten wird weiter unten die Rede sein.

3. Jorams Moabiterkrieg II Kön 3, 4–27. Meist wird diese Erzählung demselben Verfasser zugeschrieben, wie die Geschichten aus Ahabs Syrerkriegen I Kön 20 und 22. Allein die Quellenzugehörigkeit wird durch V. 11–14 anders bestimmt. Dort wird Elisa bezeichnet als der, der Wasser über die Hände des Elia gegossen hat, d. h. als sein Diener. Das ist nicht die gewöhnliche und selbstverständliche Auffassung des Verhältnisses beider. Was ein Prophetendiener nach sonstiger Vorstellung ist, sehen wir an Gehasi (II Kön 4, 29 ff; 5, 20 ff); und die Propheten*jünger* werden nicht als Propheten*diener* bezeichnet. Dagegen erzählt E ausdrücklich in der Geschichte der Berufung des Elisa, »er folgte Elia nach und ward sein Diener« (I Kön 19, 21). Ferner, und das ist vielleicht noch mehr entscheidend, genügt in unserer Erzählung die Tatsache, dass Elisa ein Diener des Elia gewesen, als vollgültige Legitimation für Elisa. Derselbe Josaphat, der ihn hier um Elias willen anerkennt, weiss in I Kön 22, 7 gar nichts von Elia. Dementsprechend nimmt der König eine ganz verschiedene Stellung ein: dort, wie erwähnt, eine ausgesprochene Vorliebe des Verfassers für Ahab, hier der herbe Tadel Jorams, des gottlosen Sohnes eines gottlosen Vaters. Es ist, als ob V. 13 Elia zu Ahab spräche; bemerke auch die bei Elia so beliebte Schwurformel »so wahr der Herr lebt, vor dem ich stehe« (I Kön 17, 1; 18, 10. 15), die Elisa hier gebraucht (V. 14). Dass Elisa sich eines Saitenspielers bedient, um in prophetische Verzückung zu geraten, erinnert an Elia bei E, wie er vor dem Wagen Ahabs einherrennt (I Kön 18, 46). Beide Male findet sich wörtlich derselbe Ausdruck, »die Hand Jahves kam über den Propheten«. — Wir haben also hier die Fortsetzung von E. — Noch sei V. 10 und 13 der Ausspruch beachtet: Jahve hat uns hierhergerufen. Vielleicht deutet das auf ergangene Prophetensprüche vor Beginn des Feldzugs, die einst auch in E erzählt waren.

Auch J hat eine Geschichte dieses Feldzugs gehabt. Ich habe schon in meinem Kommentar (KHC 133 und 127) darauf aufmerksam gemacht, dass II Kön 3, 1 nicht eine zufällig hierher versprengte oder absichtlich vom Redaktor hier eingeschobene Notiz ist, sondern der Rest einer anderen Darstellung des Feldzugs gegen Moab, welche dann wegen Kap. 3 ausgefallen ist.

4. Die Belagerung Samarias II Kön 6, 24 — 7, 20. Ich habe schon in meinem Kommentar gezeigt (KHC S. 141 f), dass die Geschichte inhaltlich keine Einheit bildet, worauf Winckler (Gesch. Isr. 150 ff) zuerst hingewiesen hatte. Das eine Stück ist die Erzählung von der Belagerung Samariens und der Rettung gemäss einem Prophetenwort. Die andere Erzählung motiviert die Not in Samarien mit einer allgemeinen Hungersnot, die der Prophet Elisa angekündigt hat. Kittel (HK S. 213) hält die Teilung für unnötig, namentlich mit Berufung darauf, dass die Geschichte literarisch keine Spur von heterogenen Elementen zeige. Allein ich glaube jetzt solche nachweisen zu können. Von der grossen, durch Elisa voraus verkündeten Hungersnot ist die Rede in den V. 6, 28–33 a; 7, 2. 17 (die V. 7, 18–20 sind Zusatz). Diese Verse können leicht und ohne Störung des Ganzen herausgenommen werden. Dann bleibt eine ganz gut zusammenhängende und vollständige Geschichte übrig: Die Aramäer belagern Samarien, und es entsteht eine Hungersnot. Den vorübergehenden König ruft ein Weib um Hilfe an. Er antwortet sachgemäss: »Wenn Jahve dir nicht hilft, woher soll ich dir helfen«, und wendet sich an den Propheten: »Was soll ich noch länger auf Jahve harren?« Der Prophet verkündigt ihm schnelle Rettung. Sie kommt durch den plötzlichen Abzug der Aramäer. Dass wir die Verse herausnehmen *müssen*, ergibt sich aus formellen und sachlichen Gründen. Formell ist der Neuanfang V. 28 hinter V. 27 unmöglich. Sachlich stört in V. 31–33 a nicht nur die durch die Erwähnung des Boten hervorgerufene Verwirrung, die schon Wellhausen (bei Bleek 4. Aufl. 251) erkannt hat, sondern vor allem der schroffe Widerspruch von V. 31. 32 mit 33 b. In V. 31 schwört der König bei Gott, dass er noch an demselben Tag Elisa töten wird; in V. 32 sagt der Prophet selbst, dass der König einen Boten geschickt, ihn zu töten. Und dann tritt V. 33 b der König vor den Propheten mit dem nach dem vorangehenden recht matten Vorwurf: »Sieh, welches Unheil Gott gesandt, soll ich

da noch weiter hoffen«. So hat kein Erzähler erzählt, am wenigsten einer, der den machtlosen Zorn des Königs und die Überlegenheit des Propheten malen wollte. Die Geschichte mit dem ungläubigen Ritter fällt dann von selber, da sie mit der Idee der grossen Hungersnot zusammenhängt. Durch Fenster am Himmel schlägt Jahve nicht die belagernden Feinde tot, sondern lässt regnen und macht der Dürre ein Ende. Diese Zutat zu der Geschichte von der Belagerung Samariens, die das Wunder vergröbert und vergrössert, zeigt denselben Geist, wie die andern besprochenen Geschichten von Elisa.

In ihrer ursprünglichen Form aber ist die Erzählung von der Belagerung Samariens das Gegenstück zu dem Bericht I Kön 20 aus anderer Quelle. Schon Winckler hat gezeigt, wie die Erwähnung von Misrajim 7, 6 beweist, dass die Geschichte vor 854, also unter Ahab fällt (s. meinen Kommentar KHC 142). Derjenige, der V. 28–33 a einschob, hat es nicht anders verstanden, denn er lässt den Propheten vom König als von einem »Mordbuben« reden (V. 32); »Mördersohn« ist im orientalischen Sprachgebrauch nicht = Sohn eines Mörders, sondern = Mörder. Nicht Joram, sondern Ahab ist der berüchtigte Mörderkönig. Erst der Redaktor hat verkannt, dass es sich um dasselbe geschichtliche Ereignis handelt wie I Kön 20, und die Geschichte unter die Regierung Jorams gestellt. Es frägt sich dann allerdings, ob Elisa der Prophet der ursprünglichen Erzählung war. Vielleicht war, wie des Königs, so des Propheten Name nicht genannt, und Elias gemeint.

Da I Kön 20 aus J stammt, gehört unsere Erzählung zu E, der also ebenfalls von den Syrerkriegen erzählte.

5. Die Salbung Hazaels II Kön 8, 7–15. Die Erzählung kann nicht E angehören, da dort, wie schon erwähnt, der Befehl zur Salbung Hasaels an Elia ergeht, und wohl auch die Ausführung des Befehls erzählt war. Dagegen kann sie sehr wohl aus J stammen. In J ist dann vermutlich der Befehl Gottes an Elisa ausgefallen, weil er schon in der Form von E erzählt war. Man beachte die Stellung, die Elisa einnimmt: er ist, wie überall in J, der Gottesmann, den man um Auskunft, um ein Gotteswort angeht und dafür belohnt (8, 9). — Bemerkenswert ist, dass nirgends gesagt wird, wer Hazael ist; es muss also schon vorher in J von ihm die Rede gewesen sein.

6. Die Jehugeschichten II Kön 8, 28–10, 28.

Erzählt werden folgende Ereignisse:

Die Salbung Jehus 8, 28–9, 15,

Ermordung von Joram, Ahasja und Isebel 9, 16–37,

Ermordung der israelitischen Prinzen 10, 1–11,

Ermordung der judäischen Prinzen 10, 12–14,

Begegnung mit Jonadab 10, 15–17,

Ausrottung des Baalsdienstes 10, 18–28.

Die Erzählung ist nicht einheitlich. Schon Stade (ZATW 1885, 276 ff) hat gezeigt, dass die Geschichte von der Ermordung der judäischen Prinzen hinter 10, 1 ff unmöglich ist. Wenn die israelitischen Prinzen nach 10, 1 ff in Samarien wohnen und dort ermordet worden sind, können die judäischen Prinzen, die sie besuchen wollen, auf ihrer Reise von Jerusalem her nicht nördlich von Samarien sein. Sie sind vielmehr auf dem Weg von Samarien nach Jezreel und suchen ihre Vettern dort. Der Abschnitt stammt also von anderer Hand als 10, 1–11.

Das folgende Stück 10, 15–17, die Begegnung Jehus mit Jonadab, ist aufs engste mit 10, 12–14 verknüpft. Es steht seinerseits aber im Widerspruch mit 10, 18–28. In V. 16 verspricht Jehu dem Jonadab ein schnelles Gericht über die Baalsdiener. Die Ausführung aber mit der Einladung an alle Baalsdiener ist eine Sache von längerer Zeit. Jonadabs Auftreten in dem Zusammenhang von V. 23 ist unmöglich, und sein Name ist hier als aus V. 15 f nachgetragen zu streichen. Aber auch die ganze Geschichte mit Jonadab ist im Zusammenhang mit 10, 18–28 unmöglich. Jehu konnte »nichts unzweckmässigeres tun, als mit dem prophetischen Eiferer Jonadab ben Rekab auf seinem Wagen in Samarien einziehen, wenn er den in V. 18–28 berichteten Anschlag gegen den Tempel und die Verehrer Baals beabsichtigte«.

Endlich haben wir in 9, 14. 15 eine Dublette zu 8, 28. 29. Nachdem in 8, 2 bis 9, 13 die Salbung Jehus erzählt ist, setzt 9, 14 ganz frisch ein: »Und Jehu, der Sohn Nimsis, empörte sich gegen Joram. Joram war mit ganz Israel zu Ramoth Gilead, Wache haltend gegen Hasael« etc. Das klingt ganz wie der Anfang einer selbständigen Erzählung von Jehus Aufstand, ohne vorangehende Salbung durch den Propheten. Man will meist eine blosse Aufnahme von V. 8, 28. 29 darin erblicken, welche dem Leser die

Situation verdeutlichen soll. Allein eine solche war ganz überflüssig, und dann besteht ein nicht unwichtiger Unterschied zwischen beiden Aussagen. In 8, 28. 29 zieht König Ahasja von Juda mit Joram von Israel in den Krieg nach Ramoth Gilead. Davon ist in 9, 14 f nichts gesagt; liest man V. 16 nur in Verbindung mit 9, 14, so bekommt man den Eindruck, dass Ahasja von Jerusalem aus zum Besuch des verwundeten Joram kam. Wir brauchen die Dublette aber gar nicht weg zu erklären, da wir ohnedies wissen, dass E, der die Salbung Jehus durch Elia ausführen liess, die Empörung nicht unmittelbar im Zusammenhang mit der Salbung erzählen konnte. Wir haben also hier in 9, 14. 15 den Anfang der Aufstandsgeschichte in E. Eine interessante Kleinigkeit: E gebraucht das Hitpael von *kaschar*, während J das Qal hat (vgl. 10, 9). Der folgende Bericht 15 b–37 gehört jedoch nicht zu V. 14. 15 a (wie ich in meinem Kommentar angenommen), sondern zu J und hat seinen Anfang in 8, 28. Einmal schliesst V. 15 b sachlich sehr gut an V. 13 an, aber nicht an V 15 a; sodann passt die weitere Erzählung nicht recht zu E, wie wir sogleich sehen werden.

Auf Grund aller dieser Wahrnehmungen können wir uns nun ein Bild vom Umfang und Inhalt der Erzählungen von J und E betreffend die Jehugeschichte machen.

Die Salbung Jehus durch Elisa — das ist der sichere Ausgangspunkt — kann nicht zu E, sondern nur zu J gehören. Die Geschichte beginnt mit 8, 28. Nicht zu ihr gehört 9, 14. 15 a.

Ihr folgt in J die Ermordung Jorams, Ahasjas und Isebels 9, 15 b-37. Hier bemerken wir, dass diese Erzählung eine andere Darstellung der Nabotgeschichte voraussetzt, als wir sie in unserem Text haben, was nur natürlich ist, da die Erzählung in I Kön 21 aus E stammt. Nicht nur erfahren wir in V. 25 eine interessante neue Einzelheit bei E, dass nämlich Jehu und Bidekar damals zusammen hinter Ahab herritten, als Elia dem König entgegentrat, sondern vor allem lauten die Strafankündigungen, wie sie hier wiedergegeben werden, ganz anders als in I Kön 21. Das Wort an Ahab heisst dort (I 21, 19): »An der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, sollen die Hunde auch dein Blut lecken«, eine Weissagung, die nicht wörtlich in Erfüllung ging und deshalb den Zusatz I 22, 38 veranlasst hat. Hier in J II Kön 9, 26 lautet das Wort: »wahrlich ich habe das Blut Nabots und seiner Kinder gestern

gesehen, und ich will dir vergelten auf diesem Grundstück.« Ausdrücklich um diese Weissagung zu erfüllen, lässt Jehu den Leichnam Jorams auf das Grundstück Nabots werfen, er weiss also von einer anderen Weissagung und deren Erfüllung in I 22, 38 nichts. Über die Erwähnung der Kinder Nabots s. unten. Ebenso steht es mit der Weissagung betreffend Isebel. Die Hunde fressen den Leichnam, ehe Jehu ihn bestatten kann; darin erkennt er eine Erfüllung des Wortes Elias: »Isebels Leichnam soll dem Mist auf dem Acker gleichen, dass man nicht sagen kann: Das ist Isebel« (V. 37). Auch dieses Wort ist in charakteristischer Weise verschieden von der Form der Weissagung in I 21, 23 »die Hunde sollen Isebel fressen auf der Flur von Jesreel«. Ein Leser, der sich daran erinnerte, hat den Satz von dort hier in 36b nachgetragen.

Dem folgte die Ermordung der siebenzig Prinzen in Samaria auf Jehus Befehl 10, 1–11. Wenn die Beziehung auf Elias Weissagung in V. 10, wie mir wahrscheinlich ist, der Quelle angehört (s. meinen Kommentar KHC S. 153 und Kittel z. d. St.), so dürfte auch hier eine nur bei J sich findende Weissagung gemeint sein, denn im jetzigen Text von E ist I 21, 20b–22 ein deuteron. Einschub. Es zeigt sich hier derselbe grundsätzliche Unterschied: in E ging die Strafandrohung zunächt an Ahab persönlich, und weil sie in dieser Form nicht in Erfüllung ging, wurde dann die Geschichte seiner Reue und die Umbiegung der Drohung I 21, 27 ff angefügt, und die allgemeine deuteron. Fluchformel über sein Haus eingeschoben (I 21, 20b–22). In J war die Strafandrohung von Anfang an so gehalten, dass sie dem Geschlecht Ahabs gelten konnte und auch so von J verstanden wurde.

Aus alledem ergibt sich nun die interessante Folgerung: auch J hatte eine Erzählung von dem Justizmord an Nabot. Sie wich von der bei E ab in folgenden Punkten: bei J werden auch Nabots Kinder getötet, wie aus II Kön 9, 26 hervorgeht, das entspricht ganz der alten Sitte, vgl. meine Archäologie S. 276; bei J lautet die Strafweissagung Elias anders; bei J liegt Nabots Weinberg in Jesreel, bei E in Samaria I 21, 18 (auch der Interpolator von 22, 38 hat es so verstanden).

Darauf versammelt Jehu »das Volk« in Samaria und lässt dort alle Baalsverehrer niedermetzeln. »So rottete Jehu den Baal in Israel aus.« Die Geschichte ist insofern eine Parallele zu dem

Karmelgericht I Kön 18, als beide Male der Baalskult fast ausgerottet wird, dort bei E durch Elias, hier bei J durch den König Jehu — ein Unterschied, der ganz der allgemeinen Auffassung der Geschichte in diesen Quellen entspricht.

In E haben wir, nachdem früher schon die Salbung Jehus durch Elia erzählt war, die Geschichte seines Aufstands ohne eine solche. 9, 14. 15a ist der Anfang davon. Der Rest ist ausgefallen; es war wohl ungefähr dasselbe erzählt wie in J.

Dann folgt 10, 12–14 Jehus Reise nach Samaria, auf der er die 42 judäischen Prinzen töten lässt, die auf dem Weg nach Jesreel zum Besuch der israelitischen Prinzen sich befinden. Diese letzteren wohnen also, ebenso wie die Königin-Mutter Isebel, in Jesreel. Da die Prinzen, von Samaria kommend, noch nichts von der Thronumwälzung gehört haben, muss das Ereignis gleich auf den folgenden Tag fallen. E hat wohl überhaupt nichts von dem Mord der israelitischen Prinzen im einzelnen erzählt, sondern nur eine allgemeine Bemerkung wie V. 10, 11 gehabt; vielleicht gehört dieser Vers geradezu zu E?

Auf der Weiterfahrt nach Samaria trifft Jehu den Jonadab ben Rekab und nimmt ihn mit auf seinen Wagen, um ihm zu zeigen, wie er für Jahve »eifert« — bemerke denselben Ausdruck, wie bei dem »Eifern« des Elias für Jahve in der Horebgeschichte I 19, 14.

Dieses »Eifern« war dann irgendwie erzählt, sicher aber nicht in der Form der List, die Jehu nach J anwendet; denn diese wird durch die Gegenwart Jonadabs unmöglich gemacht. Die Einleitung dazu ist die Ermordung aller Angehörigen Ahabs in Samarien 10, 16.

7. Die Athaljageschichte 11, 1–20. Stade hat (ZATW 1885, 280 ff) nachgewiesen, dass hier zwei Berichte ineinandergeschoben sind. Der erste lässt durch den Priester Jojada und die *Leibwache* Joas im Tempel als König ausrufen und salben, im Palast auf den Thron setzen und Athalja im Palast töten (V. 1–12, 18b–20). Der zweite Bericht erzählt, wie Jojada mit den *Heeresobersten* dem im Tempel versammelten *Volk* den König Joas vorstellt. Athalja, welche dazukommt, wird ergriffen, zur Burg hinausgeführt und getötet. Ein feierlicher Bund zwischen Jahve und dem Volk und König wird geschlossen, in dessen Ausführung der Baalstempel zerstört wird. Dieser zweite Bericht ist ein Bruchstück, das einfach in den andern Bericht eingeschoben wurde, weil er als Ergänzung passend schien

(V. 13–18 a). Über die wenigen harmonistischen Klammern vgl. meinen Kommentar (KHC S 156–158).

Die erste Geschichte gehört J zu. Die Ermordung der judäischen Prinzen und möglichen Thronaspiranten, um deren Beseitigung es Athalja in erster Linie zu tun war, geschieht in E schon durch Jehu (10, 14); 11, 1 passt also nicht dazu. Es brauchte dann wohl auch kein Verstecken des Kindes Joas. Der Leibwache mit dem Priester, die bei J die Palastrevolution machen, steht bei E das Volk gegenüber; auch nach Salomos Tod ist es bei E das Volk, das den König sich gibt (s. o. Kap. II). Die Ausrottung des Baaldienstes ist ein besonders E am Herzen liegendes Thema. Und der »Bund«, den Jahve und der König und das Volk schliessen, dass sie ein Volk Jahves sein wollen, erinnert sehr stark an den Bund Josias (23, 3), wobei die Einzelheit wohl bemerkt werden darf, dass beide Male der König »an der Säule« im Tempel steht, wo sein herkömmlicher Standort ist. Auch die Geschichte von dem Bund des Josia gehört, wie ich glaube, noch zu E.

8. Ausbesserung des Tempels unter Joas 12, 5–17.

Die Geschichte liest sich wie eine Einleitung zu 22, 3–7, jedenfalls würden wir ohne sie die letztere Erzählung von Josias Tempelausbesserung nur halb verstehen. Dass beide von einer Hand rühren, braucht keines weiteren Beweises. Ebenso, dass das nicht J sein kann, sondern nur E.

9. Elisas Tod 13, 14–21.

Wegen der Persönlichkeit Elisas gehört die Geschichte ebenfalls noch in den zur Besprechung stehenden Geschichtenkreis herein. Die zweite Hälfte (20 b. 21) ist eine der Wundergeschichten im Stil der Elisalegenden und gehört zu diesen. Die erste Hälfte enthält zwei einander widersprechende Weissagungen des sterbenden Gottesmannes an den König von Israel. In der ersten lässt er ihn einen Pfeil des Sieges über die Armäer schiessen mit der Verheissung: »Du sollst zu Aphek die Aramäer schlagen, bis sie vernichtet sind« (V. 15–17). In der zweiten heisst er den König mit den Pfeilen auf die Erde schlagen. Der König tut dies dreimal, worauf der Prophet ihm ankündigt: »Hättest du öfter geschlagen, so würdest du die Aramäer schlagen, bis sie vernichtet sind, so aber wirst du sie nur dreimal besiegen.« Meist wird das als nachträgliche Korrektur erklärt, welche die Weissagung den geschichtlichen Ver-

hältnissen anpassen soll. Ich glaube aber, dass wir hier zwei verschiedene Varianten haben, die eine aus J, die andere aus E. Aber wie verhält es sich mit der Schlacht bei Aphek? Wir kennen nur den I 20, 26 ff erzählten Sieg Ahabs bei Aphek. Es wäre sicherlich sehr auffallend, wenn der vernichtende Sieg bei Aphek nicht erzählt würde, vollends wo er von dem Propheten geweissagt wird. Das wäre ganz gegen die sonstige Gewohnheit unserer Erzähler. Ich kann den Eindruck nicht loswerden, dass hier eine Verwechslung mit jener Schlacht vorliegt, oder, besser gesagt, dass die erste Weissagung ursprünglich jene Schlacht bei Aphek meint, also in die Zeit Ahabs gehört, etwa zwischen I 20, 21 und 23, wo jetzt des anonymen Propheten Rat für den bevorstehenden Syrerkrieg steht. Der Prophet unserer Geschichte wäre dann Elia und nicht Elisa. Dann hätten wir hier den fehlenden Bericht vom Tode des Elia, welcher recht wohl in jene Zeit nach der Belagerung Samarias fallen könnte. Die ganze Verwechslung wäre ein Gegenstück zu dem Missverständnis des Berichts von der Belagerung Samarias in E (II 6, 24 ff s. oben). An der Änderung der Namen braucht man sich nicht zu stossen, da der Prophet und der König im ursprünglichen Zusammenhang der Geschichte recht wohl namenlos gewesen sein können. Der Redaktor hat dann wegen der Himmelfahrt Elias die Geschichte auf den Tod des Elisa bezogen und beide Berichte verschmolzen. Oder hat schon E das getan? Das ist gut denkbar, wenn E eine Art Neuausgabe von J ist. E, der den Elia nach dem Vorbilde Moses gezeichnet (s. oben), der Elia kommen und verschwinden lässt, wie vom Geiste Gottes hergeweht oder weggeführt (I 18, 12), kann recht wohl ursprünglich auch den Tod des Elia in einer solchen geheimnisvollen Weise berichtet haben (vgl. »Niemand hat je sein Grab gesehen« von Mose, Deut. 34, 6), dass daran die Legende von der Himmelfahrt anknüpfen konnte.

Wir werden jedenfalls sichergehen, wenn wir die erste Form der Weissagung V. 15–17 J zuteilen, zumal auch das vorausgesetzte Verhältnis von König und Prophet wohl zu J, nicht aber zu E passt. Die zweite Weissagung, die von Elisa an König Joas, gehört dann zu E.

10. Der Krieg zwischen Amazia und Joas 14, 8–14.

Ich bespreche das vereinzelte Stück hier, weil es dem vorangehenden zeitlich nahe liegt und ursprünglich wohl hinter 13, 25

in der Geschichte des Joas stand. Es ist echte Volkserzählung, die sicher nicht dem Südreich, sondern Israel angehört, vgl. den geringschätzigen Ton, in dem von Juda gesprochen wird, und den Ausdruck »Betschemesch, das zu Juda gehört« (V. 11). Die Erzählung kann also nicht zu J, nur zu E gehören. Doch fehlt jede Verbindung nach vorwärts und rückwärts. Es ist vielleicht erwähnenswert, dass auch das andere berühmte Gleichnis vom Dornstrauch Jud. 9, 7 ff der Quelle E angehört.

Wir erhalten also für diese dritte Geschichtengruppe folgende Zusammenstellung:

J

1 (7) Nabotgeschichte, jetzt ausgefallen.
2 (8) Belagerung von Samaria I 20, 1–21.
3 (17) Tod Elias und Weissagung des Siegs bei Aphek II 13, 14–17.
4 (—) Schlacht bei Aphek I 20, 23–34.
5 (—) Feldzug gegen Ramoth Gilead I, 22.
6 (9) Abfall Moabs II 1, 1.
7 (4) Salbung Hasaels durch Elisa II 8, 7–15.
8 (5) Salbung Jehus durch Elisa II 8, 28 bis 9, 13.
9 (10) Aufstand Jehus II 8, 15 b bis 37.
10 (13) Ermordung der israelitischen Prinzen in Samaria II 10, 1–11.
11 (vgl. 2 u. 14) Ausrottung des Baaldienstes durch Jehu II 10, 18–28.
12 (11) Ermordung der judäischen Prinzen durch Athalja II 11, 1–3.

E

1 (—) Elia am Bach Krit und in Zarpath I, 17.
2 (11) Ausrottung des Baaldienstes I, 18.
3 (—) Elia am Horeb I 19. 1–18.
4 (7) Salbung Hasaels durch Elia, jetzt ausgefallen.
5 (8) Salbung Jehus durch Elia, jetzt ausgefallen.
6 (—) Berufung Elisas I 19, 19–21.
7 (1) Nabotgeschichte I 21, 1 bis 26.
8 (2) Belagerung von Samaria II 6, 24 bis 7, 20.
9 (6) Abfall Moabs und Krieg gegen die Moabiter II 3, 4–27.
10 (9) Aufstand Jehus II 9, 14. 15 a. Rest ausgefallen.
11 (12) Ermordung der judäischen Prinzen durch Jehu II 10, 12–14.
12 (—) Begegnung mit Jonadab II 10, 15–16.
13 (10) Ausrottung von Ahabs Geschlecht in Samaria II 10, 17.

13 (15) Einsetzung des Joas als König II 11, 4–12. 18 b bis 20.

14 (11) »Eifern« Jehus für Jahve, jetzt ausgefallen.

15 (13) Einsetzung des Joas als König II 11, 13 bis 18 a.

16 (—) Reparaturen am Tempel unter Joas II 12, 5–17.

17 (3) Elisas Tod und Siegesweissagung II 13. 14. 15. 18–20.

18 (—) Krieg zwischen Joas von Israel und Amazia von Juda II 14, 8–14.

Auch in diesem Abschnitt bemerken wir, wie in der Salomo- und Jerobeamgeschichte, dass der Erzählungsstoff von E der gleiche ist, wie der von J. Nur drei von den Eliageschichten haben kein Gegenstück in J (Nr. 1. 3. 6), wenigstens nicht im jetzigen Text. Nr. 12 ist keine selbständige Geschichte, zu Nr. 16 und 18 dürfen wir in J keine Parallele erwarten. Zu diesem Befund vergleiche das oben am Schluss von Kap. III Gesagte.

KAPITEL V

DER ABSCHLUSS VON J

Der Zeitabschnitt ist damit erreicht, in welchem ziemlich übereinstimmend die Entstehung von J und E spätestens angesetzt wird. Die Frage drängt sich auf, ob nicht hier bei König Joas wenigstens J den Schluss machte. Als Kind verfolgt, wunderbar gerettet, durch eine Revolution auf den Thron erhoben, rottet Joas den Baalkult in Juda aus und schliesst mit seinem Volk einen Bund, dass sie Jahves Volk sein wollen, eine deutliche Erneuerung des Josuabundes. Das wäre in der Tat gut als Abschluss denkbar, aber bei E und nicht bei J; denn gerade diese so bezeichnenden Dinge (Ausrottung des Baaldienstes und «Bund» des Volkes) stehen nicht in J, sondern in E. Wir werden also nach einem andern Abschluss für J Umschau halten müssen. Auch gehen die Doppelberichte noch fort.

1. Ahasgeschichte 16, 5–18. Wir haben zunächst 16, 5. 7–9 (V. 6 ist Zusatz) aus J einen rein weltlichen Bericht über eine Regierungshandlung des Ahas von ausserordentlicher Tragweite. Jes. 7 kann man nachlesen, wie der Prophet ganz entschieden gegen diese Politik des Königs Stellung nahm, aber erfolglos. Warum J den Propheten nicht einmal nennt, wird sich später zeigen. — Bemerke noch die bei J beliebte Anknüpfung mit *az*.

In gewissem Sinn eine Parallele (aus E) zu diesem Stück ist 16, 17. 18. Soweit wir die Verse verstehen, handeln sie von demselben Tribut an König Tiglat Pileser, wie V. 8. Unsere Verse schliessen unmittelbar an an die Erzählung von dem neuen Altar, den Ahas — eine Aufmerksamkeit für den assyrischen Oberherrn — nach dem Muster des in Damaskus gesehenen Altars erbauen lies. Dass wir in diesen beiden Geschichten einen anderen Erzähler haben als in V. 7–9, zeigt auch die kleine sprachliche Differenz, dass hier immer von *hammelekh achaz* geredet wird, worauf schon Klostermann aufmerksam gemacht hat (vgl. die Kommentare). Wir haben bisher keine Veranlassung gehabt, eine besondere »Tempelgeschichte« anzunehmen und kommen auch hier gut ohne eine solche aus (vgl. Kittel, HK. z. d. St.) Ich erinnere wiederholt daran, wie in assyrischen Inschriften auch kleine Veränderungen an Heiligtümern verzeichnet werden. E in seiner judäischen Ausgabe zeigt sich gut zu Hause im Tempel und seiner Geschichte. — Der Parallelbericht von E über den Krieg Rezins und Pekachs steht 15, 37 in der für E bezeichnenden Form: »Jahve begann Rezin und Pekach gegen Juda aufzuhetzen«. Der Zug Tiglat Pilesers wird nicht in Zusammenhang damit gebracht, wohl aber wird im einzelnen erzählt, was der Assyrer dem Nordreich nahm.

2. Der Untergang Samarias 17, 1–41. Auch er wird doppelt erzählt. Den Nachweis, dass wir in 17, 3. 4 und 17, 5. 6 zwei Parallelberichte haben, siehe in meinem Kommentar (KHC. z. d. St.) und bei Kittel (HK. z. d. St., anders G. Isr. II^3 324), V. 3 f. stammen von J, nicht von E, d. h. aus dem Südreich, nicht aus dem Nordreich, denn der Bericht ist weniger genau. Wir bemerken, dass er es nur mit der Gefangensetzung des Königs, nicht mit der Zerstörung Samarias zu tun hat, und dass er geflissentlich betont, dass Salmanassar den König treulos befand, hochverräterische Umtriebe, Verbindung mit dem Landesfeind entdeckte.

Zu E gehört dann der zweite Bericht 17, 5. 6, dem die Belagerung und Eroberung Samarias die Hauptsache sind. Dieser letztere Bericht ist mit geringen Abweichungen noch einmal wiederholt in 18, 9–11, wie ich vermute von dem Synchronisten, der ausgerechnet hat, dass das Ereignis unter die Regierung Hiskias fiel, und es deshalb hier erzählt wissen wollte. Im Zusammenhang mit diesem Bericht von E steht dann, wohl ebenfalls von E, die Mitteilung über die im Land angesiedelten Kolonisten und ihren Gottesdienst, 17, 24–29. Über die Einzelheiten und die Herkunft der sonstigen Verse des Kapitels vergleiche meinen Kommentar.

Man hat nun freilich die Doppelheit der Berichte in diesem Abschnitt meist so zu erklären gesucht, dass man die einen vom israelitischen, die andern vom judäischen Annalenbuch ableitete (so auch in meinem Kommentar). Allein 15, 37 »Gott hetzte den Rezin auf« ist nicht Annalenstil, ebenso wenig wie die Bemerkung über die mangelhafte Kenntnis des Jahvekultes unter den Ansiedlern und die Löwen, welche sie fressen (17, 24 ff). Und die Notiz über die Tempelgeräte 16, 17 f hat nichts in den nordisraelitischen Annalen zu suchen.

3. Hiskiageschichte 18, 4 bis 20, 19. Der Abschnitt 18, 13, 17–20, 19 findet sich bekanntlich wieder in Jes. 36–39. Zu der ersten Erzählung vom Einfall Sanheribs (18, 17 ff) haben wir einen Parallelbericht aus anderer Hand in 18, 14–16. Diese Erzählungen mit Jesaia im Mittelpunkt können nicht aus J stammen, das zeigt schon die ganze Ausdrucksweise; sie sind auch wesentlich später als Hiskia. Ich glaube aber, dass J hier unter Hiskia abgeschlossen hat. Wir finden in den noch folgenden Erzählungen keine Spur mehr von einem Doppelbericht, die uns erlauben würde, die Erzählung auf zwei Quellen zu verteilen; und dass weder die Manasse- noch die Josiageschichte von J stammt, ist ohne weitere Beweise klar.

4. Der Abschluss von J. Ich möchte nach all dem annehmen, dass das Werk von J in seiner letzten Redaktion mit Hiskia abschloss und unter seiner Regierung, und zwar im Anfang derselben, jedenfalls vor dem Feldzug Sanheribs geschrieben wurde. Beweisen kann man aus dem heute vorliegenden Text freilich nicht, dass J überhaupt etwas über Hiskia geschrieben. Aber ich glaube, man kann es aus anderen Gründen wahrscheinlich machen, nach dem ein Abschluss des Buches mit Josia, wie gesagt, unwahrscheinlich ist.

Man vergegenwärtige sich die politische Lage dieser Zeit: 622 war Samarien gefallen, der König des Nordreichs als Rebell abgesetzt und gefangen. Der letzte Aufstandsversuch 720 wurde rasch unterdrückt. An den Fall des Nordkönigtums knüpften die Davididen in Jerusalem keine kleinen Erwartungen. Die Hoffnungen auf die Wiederherstellung des alten Davididenreichs waren aufs höchste gestiegen. Wahrscheinlich hat schon Ahas Schritte zu ihrer Verwirklichung getan, jedenfalls aber sein Nachfolger Hiskia, der kaum zwei Jahre nach dem Fall von Samaria den Thron bestieg. Das ist nicht nur an sich selbstverständlich, sondern wir können davon noch Spuren in unseren Berichten entdecken, wie gleich zu zeigen sein wird (vgl. auch Kittel, G. Isr. II³ 554).

Solche Schritte waren natürlich zunächst diplomatischer Natur. Hiskia sandte wohl eine Gesandschaft an den Hof des Grosskönigs und liess dort seine Sache durch geschickte Sachwalter vertreten. Es kam darauf an, zu beweisen,

1. dass die Davididen von Gottes und Rechts wegen begründeten Anspruch auf das Nordreich hatten und

2. dass sie stets ergebene Diener des Grosskönigs gewesen waren.

Wenn Winckler mit seiner Theorie vom diplomatischen Charakter der hebräischen Geschichtswerke Recht hat, so wäre hier der gegebene Anlass für ein Werk wie J (natürlich braucht dies nicht die erste Entstehung dieses Geschichtswerks zu sein, es kann schon früher zu ähnlichen Zwecken gedient haben). In J ist Joseph zwar der geliebte und verwöhnte Sohn Jakobs, aber als zweitjüngster Sohn hat er keinerlei Anspruch auf Vorrang (während er bei E durch Träume von Gott die Vorherrschaft unter seinen Brüdern übertragen bekommt). Das Land mit Sichem als Mittelpunkt, das Gebiet mit Bethel als kultischer Hauptstadt wird wiederholt dem Abrahamsamen und den Jakobsöhnen verheissen. Der Benjaminite Saul — und Benjamin gehört doch schliesslich nach der judäischen Anschauung von J zu Juda — und nach Saul der Judäer David sind die von Gott eingesetzten legitimen Könige des Volkes. Jerobeam war ein Empörer, sein Kultus ein willkürlich eingerichteter. Gegen die Israeliten wie gegen die Aramäer musste der Grosskönig kämpfen, aber Juda unter Ahas hat sich freiwillig unter seinen Schutz gestellt. Stets ist Krieg zwischen Juda und Israel, den Feinden des Grosskönigs gewesen; auch jetzt hat der israelitische König

treulos gehandelt und die gerechte Strafe auf sich gezogen — warum soll da nicht sein Land endlich wieder den rechtsmässigen Herren, den Davididen, zufallen? Vergleiche dagegen die Josephsgeschichte, den Mosessegen und die Jerobeamgeschichte in E!

Von hier aus würde sich auch die auffallende Tatsache erklären, dass Jesaja gar nicht erwähnt wird. Er darf selbstverständlich in der Ahasgeschichte nicht genannt werden, war er doch der entschiedenste Gegner des Anschlusses an Assyrien. Und das wusste man am Hofe zu Ninive recht wohl.

Diese Verhandlungen führten zu keinem Resultat. Hiskia bekam nichts. Das ist vielleicht der Grund, weshalb gar nichts davon erzählt wird. Die Serubbabelgeschichte ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie solche schmerzlichen Enttäuschungen in der hebräischen Literatur am liebsten mit Stillschweigen übergangen werden. Aber wir erfahren, was die weiteren Folgen waren, nämlich dass sich Hiskia von Assyrien abwandte, den Einflüsterungen Merodach Baladans Gehör schenkte, dem Aufstand von Hamat, Damaskus, Gaza u. a. 720 und dem von 713 sich anschloss (vgl. 18, 7).

Die eine Seite dieser Abwendung von Assyrien war die Abschaffung des assyrischen Kultus und die Kultusreform in Jerusalem. Wäre diese nicht ausdrücklich erwähnt, so müsste man sie erschliessen als selbstverständliches Stück der »Empörung«. Diese Reform hat sich über die Grenzen Judas hinaus nach dem Nordreich ausgedehnt, wie II Chron 30, 1–12 berichtet. Auch das ist eine selbstverständliche Sache, denn um das Nordreich war es ja Hiskia gerade zu tun. Sein Vorgehen konnte, wenn an 17, 24 ff etwas Historisches ist, gerechtfertigt werden mit dem Vorgehen des Grosskönigs selbst, der in Samaria den rechten Jahvekult beobachtet wissen wollte.

Zugleich bedeuteten diese kultischen Massregeln im Nordreich ein Werben für die Davidische Dynastie. Sie waren wohl auch von militärischen Massnahmen begleitet. Alles in allem: Der König empörte sich gegen Assur (18, 7).

Und zwar zunächst mit Erfolg. Es ist nicht ohne Grund, wenn in unserem jetzigen Text (18, 7) der Aufstand gegen Assyrien im Zusammenhang damit erwähnt wird, dass Jahve mit Hiskia war, und er Glück hatte in allem, was er unternahm.

Freilich beständig war dieses Glück nicht. Der Rückschlag

kam dann 701, wie wir in dem trockenen kurzen Bericht 18, 14–16 hören. Aber das liegt hinter der Abfassung von J.

Auch vom Standpunkt von A. Jeremias aus (s. o. S. 4) kann es sich nur empfehlen, hier bei Hiskia den Abschluss von J anzusetzen. Denn ihn können wir uns recht gut als den König denken, den der Verfasser darstellt als denjenigen, in dem sich die Hoffnungen der Väter erfüllten, den Bringer einer neuen Zeit. Diese Hoffnungen — was waren sie anders, als die Vereinigung des ganzen Reiches unter einem Davididen? Die Situation zu ihrer Verwirklichung war jetzt, wenn irgend wann, gegeben. Der Mann, der den Plan im Kopfe hatte, war da. Gott hatte ihm die nötigen Machtmittel in die Hand gegeben, vgl. den Bericht der Chronik, der nicht rein erfunden ist. Und der erste Erfolg, wie wir ihn nach allem annehmen müssen, war das Siegel darauf. Zugleich war der König ein religiöser Reformator, der die Hoffnungen der nationalistischen Jahvepartei zu erfüllen verhiess. Als solchen »Erlöserkönig« ihn darzustellen, war wohl eine würdige Aufgabe eines gewandten Schriftstellers, der darum noch lange nicht Hofhistoriograph im schlimmen Sinn des Wortes zu sein brauchte. Von da aus würde sich erklären, warum der vorangehende Reformversuch von Joas und das Wirken eines Amos und Hosea nicht erzählt war. Sie hatten keine dauerhaften Erfolge, und vor allem — die Ehre sollte Hiskia bleiben. Jesaja ist nicht erwähnt, denn er ist jetzt »assyrische Partei«, der gegen den Abfall von Assyrien ist. Gerade wenn wir Jesaja lesen, bekommen wir den Eindruck, dass ein wahrer Taumel »los von Assur« die Leute erfasst hat. J steht aber auf Seiten der Jahvepartei, die für Ägyten eintritt (s. meine Geschichte Israels 97 ff). Für ihn ist Hiskia ein König, »desgleichen vor ihm unter allen Königen Judas keiner da war« (18, 5). Das dürfte wohl sein Urteil gewesen sein; der deuteronomistische Redaktor hatte dazu keinen Anlass angesichts der Tatsache, dass dasselbe Urteil nachher auch von Josia gefällt wird. Dem einen war Hiskia, dem andern Josia der grosse König, jedesmal natürlich dem Zeitgenossen.

Die »rhetorisch-literarische« Erklärung von Sellin (s. oben S. 4) gibt natürlich keinen besonderen Wink für die Abfassungszeit. Denn bei ihr handelt es sich um immer »neue Auflagen«, eine Annahme, die übrigens auch stillschweigende Voraussetzung alles

bisher Gesagten ist, nur dass ich eben die letzte Auflage, die wir als J bezeichnen dürfen, hier unter Hiskia ansetzen möchte.

Es bleibt noch übrig, kurz hier die Punkte zusammenzustellen, in denen sich J der Königsbücher mit J im Hexateuch nach ihrem Ideenkreis berühren. Berührungen im Sprachgebrauch sind gelegentlich schon erwähnt worden. Für einen eingehenderen Vergleich fehlt hier der Raum. Ich möchte auch kein allzugrosses Gewicht darauf legen, da ja keineswegs gesagt sein soll, dass ein und dieselbe Persönlichkeit alles das in einem Zuge niederschrieb, was wir als J bezeichnen.

Die liebevollste Schilderung von J des Hexateuch hat wohl Kittel (Gesch. Isr. II 3. Aufl. S. 442 ff) gegeben. Und gerade sie scheint mir in ihren Hauptzügen auf J der Königsbücher gut zu passen. J des Hexateuch ist der gepriesene Erzähler und Künstler, Meister der Form und der Rede. Die Stücke von J in den Königsbüchern können sich in dieser Hinsicht sicher den besten des Pentateuchs an die Seite stellen, nicht nur die einleitenden zwei Kapitel (Salomos Einsetzung usw.), sondern ebenso die Geschichten vom salomonischen Urteil und vom Besuch der Königin von Saba; die Jerobeamgeschichten, die ein so klares, einheitliches und geschlossenes Bild von Jerobeams Tun geben; und vor allem auch der Bericht über Salbung und Empörung Jehus, spannend und voll dramatischer Lebendigkeit. Wie im Hexateuch liebt J auch hier volkstümliche Erzählungen zu verarbeiten, z. B. die Erzählung vom salomonischen Urteil und vom Besuch der Königin von Saba.

Aber es ist ihm nicht nur ums Erzählen zu tun. Er hat Probleme. Sind es im Hexateuch religiös sittliche Fragen, so sind es hier naturgemäss politische: Das göttliche Recht der Davididen gilt es zu erweisen, das in der göttlichen Erwählung eines David wie eines Salomos sich zeigt, gerade so wie in den Vätersagen das Anrecht des Volks auf das ganze verheissene Land heraustritt. Die Lostrennung des Nordreichs ändert daran nichts, denn sie ist offener Abfall. — In Genesis und Exodus hebt schon die Gruppierung der Stoffe einen bestimmten Gedanken heraus. Das Seitenstück dazu haben wir in der Salomogeschichte, wo die Gruppierung, die der Verherrlichung Salomos dient, schon auf J zurückgeht, wenn sie auch bei ihm noch etwas weniger künstlich war, als im heutigen Text.

Das führt uns zu seiner politischen Anschauung. J des Pentateuchs ist durchaus Judäer, J der Königsbücher ein warm empfindender patriotischer Mann des Südreichs. In der Josephsgeschichte von J in der Genesis spielt Juda die Rolle des Erstgeborenen, und ihm wird der reichste Segen Jakobs zuteil. Was dort verheissen, das ist in Salomo vor allem in Erfüllung gegangen (man lese I Kön 5, 5 neben Gen 49, 8–12). Und nicht ist das Scepter von Juda gewichen, auch nicht als der Empörer Jerobeam einen Teil des Reichs losriss. Es ist bei dem Hause David, bei Hiskia geblieben, noch als Samaria schon untergegangen war.

Was die religiöse Vorstellung anbetrifft, ist J des Pentateuchs »ein Verehrer eines bildlosen idealen Gottesdienstes«, »ein Mann von einer hohen universalen und monotheistisch gesinnten Gottesanschauung« (Kittel a. a. O. 447). Dazu vergleiche z. B. den schönen Tempelweihspruch mit der Verheissung I Kön 6, 13. »Am Opferdienst hängt sein Gott nicht«. Die Opfer bei der Tempelweihe sind J nicht besonders wichtig; er macht es kurz ab 8, 5, während E ausführlich darüber redet. Aber mit grimmiger Freude erzählt er, wie Jehu die Baalsdiener überlistet und erschlägt II Kön 10, 18 ff. Das J im Pentateuch kennzeichnende Naive und Reflexionslose in in der Schilderung der Gottheit erkennen wir wieder in der prächtigen Geschichte von der himmlischen Ratsversammlung, in der Jahve beschliesst, einen Lügengeist in den Mund des Propheten zu legen. Die Hand des Gottes von J reicht über die Grenzen von Israel hinaus: Hasael wird von ihm gesalbt und auf den Thron des Aramäerreichs gesetzt.

Auf sittlichem Gebiet ist sittlicher Ernst ohne viel moralische Reflexion das, was J auszeichnet. Auch J der Königsbücher predigt nicht. Aber die geschichtlichen Ereignisse sind ihm die Quittung für das sittliche Verhalten der Menschen. Auf Ahabs Frevel gegen Naboth folgt der Untergang seiner Dynastie als Strafe (s. zu II Kön 9, 25 ff).

Auf die Fragen betr. J^1, J^2, J^3 etc., verschiedene Ausgaben von J, ob nur Individuum oder auch Schule, bin ich absichtlich nicht näher eingegangen. Sie lassen sich erst untersuchen, wenn der ganze Umfang von J festgestellt ist, nicht aber darf meines Erachtens der Umfang so bestimmt werden, dass er zu einer vorher festgelegten Theorie über J passt.

Kapitel VI

DER ABSCHLUSS VON E

Wir haben E verlassen beim Untergang von Samaria 17, 5. 6 und 24–28. Letzteres könnte eine Umbiegung der Nachricht von J über Hiskias Vorgehen sein und dieses als politisch unschuldig darstellen, als auf Befehl des Grosskönigs geschehen. Wir werden Spuren von dieser Tendenz noch anderweitig finden.

1. In der Hiskiageschichte erhebt sich vor allem die Frage, ob etwas von den Geschichten, in denen der Prophet Jesaja eine Rolle spielt, zu E gehört. An und für sich sind ja in E solche Prophetengeschichten beliebt (vgl. die Eliageschichte). Es sind drei Geschichten: die Verhandlungen mit Sanherib, Hiskias Krankheit und Merodach Baladans Gesandtschaft.

Beginnen wir mit letzterer (20, 12-19), so ist natürlich die Weissagung V. 17, 18 exilisch (vgl. »Babel«). Das kann aber auch eine Umarbeitung post eventum eines ursprünglich anders lautenden Wortes Jesajas sein. Da wir die Stellung Jesajas zu der vorliegenden politischen Frage kennen, so wissen wir, dass das Wort des echten Jesaja nur ein recht deutlicher Tadel des Königs wegen seines Liebäugelns mit Merodach Baladan gegen Assur gewesen sein kann. Es scheint mir aber die ganze Erzählung die Absicht gehabt zu haben, die Sache als etwas ganz Unschuldiges darzustellen. Daher die Zusammenstellung mit Hiskias Krankheit; eine einfache Gratulationsgesandtschaft und ein bischen Eitelkeit auf seiten Hiskias — das ist alles, beileibe nichts von hochverräterischen Umtrieben. Wenn wir die Weissagung des Jesaja, wie oben besprochen, als Überarbeitung eines älteren Textes ansehen, liegt nichts vor, was gegen E sprechen würde. Wir erhalten durch die Geschichte einen interessanten Einblick in seine politische Stellung: J ist antiassyrisch, nationale Jahvepartei, E proassyrisch (im Sinne eines Jesaja; vgl. auch Smend, Hexateuch 37).

Das Mittelstück 20, 1–11, die Krankheit Hiskias, bietet nach Lostrennung des späteren Anhangs V. 8–11 (vgl. die Kommentare) ebenfalls nichts, was gegen E sprechen würde. Im Gegenteil, das Gebet Hiskias ist frei von den gewöhnlichen deuteronomistischen

Redewendungen vom Befolgen der Gebote Gottes und mutet vordeuteronomistisch an. Die Ausdrücke erinnern an I 9, 4 aus E.

Das erste Stück 18, 13. 17 bis 19, 37 enthält zwei Erzählungen: 1. Verhandlung Sanheribs durch den Rabsake 8, 17 bis 19, 8. 2. Verhandlung Sanheribs durch einen Brief (19, 9–37). Ich lasse hier dahingestellt, ob sich beides auf ein und dasselbe Ereignis oder auf zwei Züge Sanheribs bezieht. Für unsere Frage ist es gleichgültig. Denn jedenfalls kann die zweite Erzählung nicht für E in Frage kommen. Dagegen ist nichts vorhanden, was die erste für E unmöglich machen würde. Das Bild in 18, 21 kann gerade so gut vor- als nachezechielisch sein, und »jüdisch« werden die Einwohner von Jerusalem ihre Sprache schon immer genannt haben, nicht erst nach dem Exil. Da 19, 7b Einschub ist (s. meinen Kommentar), so braucht man auch an seiner Ungenauigkeit keinen Anstoss zu nehmen. Die Gedanken 18, 34 sind die von Amos 6, 2. Freilich, der Vergleich mit 18, 14–16 zeigt den weiten Abstand von der historischen Wirklichkeit. Auch hier dürfte es aber nicht mangelndes Wissen gewesen sein, sondern Absicht, was dem Bericht seine Farbe gab: Jesajas Politik wird dadurch als die richtige erwiesen; er hat Assyriens Macht richtig eingeschätzt.

Dürfen wir mit E noch weiter heruntergehen bis zur Zeit Josias — denn von ihm handelt die nächste und letzte Erzählungsgruppe? Darüber herrscht Einverständnis, dass E vordeuteronomistisch ist, d. h. noch nicht in Sprache und Stil vom Deuteronomium so beeinflusst, wie die sogen. deuteronomistischen Schriftsteller. Aber heisst das notwendigerweise auch, dass E ein Menschenalter oder ein Jahrhundert vor Josia abgefasst sein muss? Ich glaube nicht. Wiederholt ist schon hingewiesen worden auf die Geistesgemeinschaft mit Amos und Hosea, wiederholt auch auf die E mit dem Deuteronomium gemeinsame Betonung der Warnung vor dem Dienste fremder Götter. Dass E nun schliesslich in seinen letzten Stücken, ein Kind des prophetischen Geistes und seiner Zeit, auch das Urteil über die Höhen mit einem Amos und Hosea teilt, ist nichts Auffallendes. Und vor allem: man würde durchaus fehlgehen, wenn man annehmen wollte, dass die Einführung des Deuteronomiums nun mit einem Schlag in allen frommen Kreisen eine religiöse Stimmung und eine geschichtliche Betrachtung hervorgerufen, wie wir sie beim deuteronomistischen Redaktor der Geschichtsbücher finden. Ferner

muss man sich vergegenwärtigen, dass mit der Annahme von E-Stücken aus der Zeit Josias gar nicht gesagt ist, dass alles, was im Pentateuch und den Geschichtsbüchern E zugewiesen wird, die einheitliche Schrift eines Mannes bildete, der unter Josia lebte und schrieb. Sobald man Ernst macht damit, dass man beim Elohisten von vornherein damit rechnen muss, dass er häufig neu rezensiert ist, d. h. dass er gar nicht als eine einheitliche Schrift betrachtet werden kann (Sellin S. 43), liegt gar keine Schwierigkeit vor anzunehmen, dass die letzte für uns erkennbare Redaktion unter Josia stattgefunden hat.

2. Manasse 21, 3–17. Wenn wir aus Kap. 21 ausscheiden, was spätere Zusätze sind, bleibt sehr wenig für E übrig. V. 10–15 sind Reden der berühmten anonymen Propheten, V. 5 ist Dublette zu V. 3, wo das Himmelsheer bereits genannt ist, die »zwei Vorhöfe« im Tempel sind vom nachexilischen Tempel hergenommen. Ebenso sind 7–9 Dubletten im deuteronomistischen Stil zu V. 3 und 4. Letztere könnten E sein, auch 4 b, vgl. I 9, 3 aus E, ebenso 6 a, doch fällt die Konstruktion, Perfekte mit *waw*, auf. Doch mag diese um jene Zeit schon allgemeiner geworden sein, rührt vielleicht auch von einem Abschreiber her (s. auch zu 23, 4 ff). Schliesslich mag noch V. 16 a E zugehören.

3. Auffindung des Gesetzbuchs 22, 3 bis 23, 3. Über die exilischen und späteren Zusätze vergleiche die Kommentare. Sehr bedauerlich ist, dass wir das Orakel der Hulda nicht in seiner ursprünglichen Form haben. Die Zusammengehörigkeit des Stücks mit der Joasgeschichte II 12, 5–17 ist schon erwähnt worden. An Einzelheiten beachte die Ältesten in 23, 1, die bei E, wie wir gesehen, bei solchen Gelegenheiten nicht fehlen. Ferner 23, 3 den Standplatz des Königs bei der »Säule«, genau so, wie 11, 13 in E.

4. Kultusreform Josias 23, 4–24. Auch hier muss ich für die vielen Zusätze auf meinen Kommentar verweisen. Verdächtig sind die vielen Perfekte mit *waw*. Kein hebräischer Schriftsteller erzählt in diesem ganz unordentlichen Wechsel vom Imperfekt mit *waw* consecutivum, Perfekt mit vorausgestelltem Objekt, und Perfekt mit *waw*. Aber da die Möglichkeit zuzugeben ist, dass letzteres ab und zu auf Rechnung eines Abschreibers kommt, ist es kein zuverlässiges Zeichen für einen Einschub. Ich möchte als Text von E annehmen: V. 4 (ohne die letzten fünf Worte) 6. 7 a.

8 a (vielleicht auch 8 b) 11. 12 (mit Einschüben) 13. 15 (jetzt im verdorbenen Zustand) 21. Man bemerke:

1. Die Kultreform erstreckt sich in erster Linie auf die Verehrung fremder Götter und abgöttischer Symbole, in zweiter Linie auf die Bamoth im allgemeinen.

2. Die Reform wird auch auf das Gebiet des alten Nordreiches ausgedehnt.

Die Entsprechungen hier und in der Kultreform des Hiskia (s. o.) liegen auf der Hand. Was J von Hiskia, erzählt E von Josia. Wenn für jenen (J) Hiskia den Höhepunkt des Davidischen Königtums nach David bezeichnet, so ist für diesen (E) Josia der König, in dem sich alle Hoffnungen erfüllen, der Bringer der neuen besseren Zeit. Wie J von Hiskia, so sagt er von Josia: »Seinesgleichen war vor ihm kein König dagewesen,« (23, 25; vgl. 18, 5). Ich kann mir ganz gut denken, dass E in seiner damaligen Form geradezu im Interesse der josianischen Reform im Nordreich geschrieben bezw. herausgegeben ist. Das Werk hat die Erzählungen von den grossen Propheten des Nordreichs, Elia und Elisa, die dem Nordisraeliten teuer waren, aufgenommen; es berichtet von den Heiligtümern Bethel, Dan und Sichem, es gibt die nordisraelitischen Sagen von Joseph u. a. — d. h. es zeigt, dass auch Juda das alles anerkennt und heilig hält, mit andern Worten, dass die Tradition und der Glaube und Kultus gemeinsame sind.

Auch jetzt wieder war die ganze Kultusreform, insbesondere die Durchführung in nichtjudäischem Gebiet, nichts anderes als der Ausdruck neu gewonnener oder, besser, an sich genommener politischer Selbständigkeit, zu einer Zeit, wo kurz nach dem Tode Assurbanipals Assyrien machtlos war. Der Traum der Selbständigkeit war freilich bald ausgeträumt. Josia fiel 607 bei Megiddo (23, 29). E hat sein Werk vorher abgeschlossen.

Auch hier stelle ich kurz zusammen, was E der Königsbücher und E im Hexateuch gemeinsam ist. Im einzelnen ist darauf schon immer hingewiesen worden. E des Hexateuch (vgl. z. B. Kittel, Gesch. Isr. II[3] 448 ff und Smend, Hexateuch 31 ff) bietet eine jüngere Stufe der Darstellung. »Man liebt es, ihn den theokratischen Erzähler oder den Vertreter einer spezifisch theologischen Betrachtungsweise zu nennen«. Das ist J gegenüber jedenfalls insofern berechtigt, als bei E die theologische Tendenz unverhüllt entgegen-

tritt. J dagegen lässt die Tatsachen reden. Für E ist vor allem wichtig der Gedanke, dass Gott der Leiter der Geschicke ist, der auch der Menschen Schwäche und Bosheit zur Erreichung seiner Zwecke zu benützen weiss. Seine Pläne offenbart er den Propheten, deren Fürbitte hohen Wert hat. Als Mittel der Offenbarung liebt E Träume. Besonders verdammenswert ist in Israel der Dienst fremder Götter. E's Zuneigung zum Kult und Opfer lassen an einen Priester denken, der dem Nordreich angehört und dem Ideenkreis der Propheten Amos und Hosea nahesteht.

Das passt alles Wort für Wort auf E der Königsbücher. Gleich in den Gibeonoffenbarungen (I 3, 4 ff und 9, 1 ff) sehen wir den ganzen Unterschied von E und J, den Warner und Mahner E. Der Aufstand Hadad und Rezons wird in klaren Worten als göttliche Strafe ausgedeutet (I 11, 14 u. 23). Salomos Vertrag mit Hiram umgekehrt wird als Beweis der von Gott verliehenen Weisheit erklärt (I 5, 26). Ob wir die Verwerfung Jerobeams, oder die Eliageschichten, oder die Belagerung von Samarien (II 6, 24 ff), oder den Moabiterkrieg (II 3, 4 ff) lesen, — überall finden wir die theologische Ausdeutung. Dass sein Leitgedanke bei der Betrachtung der Geschichte der ist, dass Gott nach seinem Willen sie leitet, auch gegen der Menschen Meinung, ist mehr als einmal schon erwähnt worden (s. S. 9).

Den Propheten tut Gott seine Pläne kund, vgl. die Eliageschichte (bes. S. 49); des Elia Gebet gibt der Witwe ihren Sohn (I 17, 20 ff) und dem Lande den ersehnten Regen (I 17, 1; 18, 36 ff). Durch Träume offenbart sich Gott auch hier bei E (s. S. 19 und I 19, 5 ff). Unter den Sünden steht obenan der Dienst fremder Götter; vgl. Salomos Abgötterei und Strafe (I 11, 1 ff), den Kampf des Elia gegen Baal (S. 49), das Eifern Jehus gegen Baal (S. 59), die Ausrottung des Baalkults in Juda (S. 60).

E der Königsbücher kann recht wohl ein Priester gewesen sein. Er erzählt die kirchliche Feier von Salomos Einsetzung (S. 14 f), interessiert sich für die Tempelweihopfer (S. 34), gibt viel mehr Einzelheiten über den Tempelbau (S. 28 ff), berichtet von den Tempelausbesserungen durch Joas (S. 60) und Josia (S. 73) und erzählt von dem neuen Altar des Ahas (S. 64); er ist also gut zu Haus im Tempel.

Und er könnte aus dem Nordreich stammen, diesem gehören

seine Sympathien, dessen Geschichten erzählt er im besonderen (z. B. Eliasgeschichte). Damit hängt vielleicht zusammen, dass er sich mit den Propheten des Nordreichs so nahe berührt (S. 50). Das legt uns den Gedanken nahe, dass in E des Josia ein nord-israelitisches Buch von einem in Jerusalem lebenden Manne (wohl einem Judäer) neu herausgegeben wurde — oder dass ein Judäer das Werk schrieb, mit bewusster Absicht die nordisraelitischen Geschichten betonend.

Aber auch hier bei E kann ich des Näheren auf die Frage nicht eingehen, wie nun eigentlich die Entstehung von E zu denken ist. Mir war es nur darum zu tun, die Möglichkeit zu zeigen, die erzählenden Stücke der Königsbücher auf J und E zu verteilen. Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien über den Werdegang von J und E muss einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben.

Und was ist nun damit gewonnen, dass wir J und E durch die Königsbücher fortlaufend gefunden haben? Ich möchte, was die Einleitungswissenschaft anlangt, auf folgende Punkte hinweisen:

1. An Stelle der mannigfachen, etwas verworrenen Biographien und ähnlichen Einzelschriften, wie Davidgeschichte, Salomogeschichte, Tempelgeschichte, Eliageschichte, Ephraimitische Kriegsgeschichte etc., haben wir zwei uns wohlbekannte Erzähler mit erkennbaren Eigenheiten im Stil und in ihrer religiösen und politischen Gedankenwelt.

2. Bisher war das Bild des *sepher dibre hajjamim* von Salomo, den judäischen und den israelitischen Königen sehr verschwommen. Man wusste nie, wieviel volkstümliche Erzählungen und literarische Erzeugnisse sich hier mit urkundlichen Annalennotizen mischten. Jetzt haben wir keine Veranlassung mehr, in diesen drei Quellenwerken etwas anderes als annalistische Aufzeichnungen zu suchen, die sowohl J und E, wie dem Redaktor bekannt waren.

3. An Stelle der zerhackten Geschichtswerke Richter, Samuel, Könige, die keinen rechten Anfang und kein rechtes Ende haben, treten zwei grosse, vollständige Geschichtswerke, dem deuteronomistischen und priesterlichen Werke gleich.
